

مصادر الفلسفة

أبيقور⁹ الرسائل والحكم

دراسة و ترجمة
جلال الدين سعيّد



دار العربية للكتاب

منتدى سور الأزبكية

WWW.BOOKS4ALL.NET

مصادر الفلسفة

أبيقُور الرّسائل والحِكَم

دراسة وترجمة
جلال الدين سعيد

الدار العربية للكتاب

ISBN 9973 - 10 - 074-3

● جميع حقوق الطبع محفوظة للدار العربية للكتاب

الْإِسْدَاو

رَبِّكَ ذِكْرِي لُنْبِي

مقدمت

بقيت المدرسة الأبيقورية قائمة الذات ما يزيد على خمسة قرون ، مخصصة إلى تعاليم مؤسسها إخلاصا فريدا من نوعه ، رغم ما لاقته من منافسات وعداوات شديدة . وبينما كان الإنشقاق والتشيع ينخران كيان المدارس الأخرى بدون هوادة ، مافتىء أتباع أبيقور يعتصمون بتعاليم أستاذهم ومحافظون على وحدة مدرستهم . إلا أن الديانة المسيحية قد لعبت دورا كبيرا في انحلال المدارس القديمة وفي تشويه مذاهبها ، ولم تسلم من هذا التشويه « فلسفة محدودية الإنسان وعدم مبالاة الآلهة بالعالم » ⁽¹⁾ ، أي الفلسفة الأبيقورية التي تتناقض مبادئها مع أهم أركان المسيحية . وما انفكت الكنيسة تتهم الأبيقورية وأنصارها بالكفر والزندقة ، لدرجة أن جلّ الملحدين ، بل حتى مجرّد المفكرين المتحرّرين ، كانوا يُنعتون بكونهم أبيقوريين ، كما كان إسم أبيقور رمزا لعدو المسيح اللدود .

(1) العبارة لجنيفاف روديس لبويس ، أبيقور ومدرسته ، ص 369 . (Geneviève Rodis - Lewis, Epicure).

(et son école, Paris, Gallimard, 1975)

وتواصل هذا الموقف من أبيقور ومدرسته حتى القرون الوسطى ، فظهرت ، منذ القرن الثاني عشر ، جمعيات سرّية محاربة للدين المسيحي ورافعة لشعار الأبيقورية ⁽²⁾ . ثم شاهد عصر النهضة محاولات تجديد للإنسانوية القدامى من أجل المصالحة بينها وبين الديانة المسيحية . فليراسم (Erasme) مثلاً قد بذل قصارى جهده من أجل التوفيق بين المسيحية والأبيقورية ، مُعلناً « أن المسيحي أفضل تلميذ لأبيقور » ⁽³⁾ . أما متاني (Montaigne) ، فرغم إعتناقه لشكّية بيرون (Pyrrhon) ورغم إستهزائه بالمذهب الذري وبآلهة أبيقور ، فهو قد كان أبيقورياً من جهة إعجابه بأخلاق اللذة وأخذ به نصيحة فيلسوف الحديقة الداعية الى « تحويل الفكر من الأشياء المحزنة إلى الأشياء المفرحة » ⁽⁴⁾ . ولقد ساهم أيضاً شارون (Charron) في إعادة الإعتبار إلى أبيقور ، منادياً بضرورة تطهير الدين الحق من كلّ أنواع الخرافة التي تستعبد المؤمن وتجعله يعيش في خشية من غضب الإله المنزه في الحقيقة عن كلّ صفة إنسانية . فع متاني وشارون قد إنقضى عهد الفكرة القائلة بأن اللذة منجّلة ومخزية للفيلسوف ، وحلّ عهد « الفضيلة (...) الجميلة الممتعة (...) الشجاعة والعدوة (...) للإغتيال والكرب والخشية والإكراه ، والتي تقودها الطبيعة ويصاحبها الثراء والمتعة » ⁽⁵⁾ .

وفي القرن السابع عشر لم يتأخر ديكارت نفسه عن الإعتراف بأنّ الفضيلة الرواقية ، نظراً لقسوتها ومحاربتها للذة ، لم يكن لها أنصار غير « المكرويين أو ذوي العقول المجردة تماماً عن الجسد » ، في حين لم يتعد أبيقور عن الصواب لما وضع السعادة والغبطة « في المتعة عموماً ، أي في رضى الفكر » ⁽⁶⁾ .

(2) راجع قيرو . أخلاق أبيقور وعلاقتها بالمذاهب المعاصرة ، ص 190 - 191 Guyau, La morale

(d'Epicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines. Paris, Alcan, 1878

(3) يذكره قيرو ، نفس المصدر ، ص 191 ؛ وتذكره أيضاً ج. روديس ليويس ، نفس المصدر ، ص 370 .

(4) متاني ، محاولات ، III ، 4 (الطبعة الفرنسية) .

(5) متاني ، محاولات ، I ، 25 .

(6) ديكارت . رسالة إلى إليزابيت . بتاريخ 18 أوت 1645 .

ولقد تبنّى قاسندي (Gassendi) بكلّ حماس النزعة الأبيقورية وكرّس معظم حياته وجلّ أعماله للرفع من شأن فيلسوف الحديقة وتنصيبه قبالة الأرسطيين والمدرسين والديكارتين معا ⁽⁷⁾ . ويمكن القول مع روديس ليويس بأن قاسندي قد فعل الكثير من أجل ترويج الأبيقورية وردّ الاعتبار إليها ⁽⁸⁾ ، وذلك بتخصيص أعمال عديدة حولها ثمّ بنشر ترجمة لاتينية للباب العاشر من كتاب ديوجان اللايرقي ، وأخيرا بإعادة ترتيب ما كتبه وما ترجمه ، تحت عنوان « سنتاقما » (Syntagma) . ويعبر هذا الكتاب عن أبيقورية جديدة تتأسس على نزعة ذرية موافقة للنزعة الآلية المتطورة في القرن السابع عشر والتي كان قاسندي من أبرز روادها ؛ إلا أن هذا الأخير لم يقف دائما في صفّ أبيقور ولم يتنصّر لكلّ نظرياته ⁽⁹⁾ .

وبعد هوبس (Hobbes) الذي كان أبيقوريا باعتناقه للمذهب الذري القديم ، وسبينوزا (Spinoza) الذي كانت فلسفته الأخلاقية عبارة عن « تأليف بين الأبيقورية والرواقية » ⁽¹⁰⁾ ، شهد القرن الثامن عشر انتشارا كبيرا لأخلاق اللذة مع أتباع متحرّرين لقاسندي ، مثل سان إفرمون (Saint Evremont) بإنجلترا ، وهلفسيون (Helvétius) بفرنسا ، إلخ ⁽¹¹⁾ .

هذا بالنسبة إلى مصير الأبيقورية في العالم الغربي المسيحي ؛ فإذا عن العالم العربي الإسلامي الذي نهل قبل غيره من الفكر اليوناني القديم ؟

يبدو ، فيما يتعلّق بنظرية اللذة الأبيقورية ، أنه لم يكن لها تأثير عميق في الفكر

(7) راجع قيو ، نفس المصدر ، ص 193 .

(8) ج. روديس ليويس ، نفس المرجع ، ص 373 .

(9) فعلا ، تبنّى قاسندي النقد الذي وجهه شيشرون ضدّ القول بالإنحراف الحاصل بدون علّة ، ويرى أن الإله علّة أول انحراف وعلّة أول تصادم بين الذرات . وفي مجالي الفيزياء والبيولوجيا يتعدّد أيضا قاسندي عن أبيقور بقوله بالعلل الغائية ورفضه للصدقة ، ممّا يفرض به إلى الإقرار بالناية الإلهية وإلى تبنّي مواقف مبينة للمواقف الأبيقورية من علاقة الإله بالكون ، ومن طبيعة النفس ومصيرها ، ومن الخوف من الموت .

(10) هذا هو عنوان الفصل الثالث من الباب الرابع من كتاب قيو المذكور أعلاه .

(11) راجع لمزيد المعلومات كتاب روديس ليويس المذكور أعلاه ، ص 375 وما يليها . وكتاب قيو ، ص 222 وما يليها .

الفلسفي الإسلامي في العصر الوسيط ، وكل ما تشير إليه بعض الدراسات النادرة جدًا هو أنه يوجد توافق بين مفهوم اللذة عند الفيلسوف اليوناني وبين ما كان يذهب إليه محمد بن زكريا الرّازي من أن اللذة ليست شيئاً سوى الراحة من الألم ⁽¹²⁾ . غير أن البحث الذي أورده « لن إيفان قودمان » (Lenn Evan Goodman) في مجلة « دراسات إسلامية » (Studia Islamica) يجعلنا نفتتح ، على الأقل ، بأن إهتمام الرّازي باللذة الأبيقورية لم يقف عند حدّ التعريف بها وأنّ مذهبه الأخلاقي كان يقوم على نزعة هيدونية تجعل منه أبرز تلميذ لأبيقور في العالم الإسلامي ⁽¹³⁾ .

أمّا المذهب الذري ، فلقد كان مألوفاً عند المتكلمين والفلاسفة المسلمين ، وكان الجدال حاداً للغاية في موضوع الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ . غير أن التزعة الذرية التي تأثر بها مفكرو الإسلام لم تكن منسوبة إلى أبيقور فحسب ، بل أيضاً إلى لوسيب وديمقريطس . آيا ما كان الأمر ، ورغم ما قدّمه المستشرق « بريتل » (O.Pretzl) في بحثه حول « النظرية الذرية الإسلامية المبكرة » من براهين على عدم تأثر المذهب الذري الإسلامي بالذرية اليونانية القديمة ⁽¹⁴⁾ ، أو ما أبداه « بينيس » من احتراز في أخذ موقف واضح ونهائي من هذه المسألة ⁽¹⁵⁾ ، فإنّ

(12) راجع ناصر خسرو ، زاد المسافر ، ص 231 وما يليها ، يذكره بينيس (S.Pinès) ، مذهب الذرة عند المسلمين ، الطبعة العربية ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، 1946 ، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريلة ، ص 66 .

(13) راجع : (Lenn Evan Goodman, The epicurean ethic of Muhammad Ibn Zakariya AR-RAZI , in : Studia Islamica, n.34, 1971)

راجع خاصة ، بداية من الصفحة 9 ، البراهين التي يسوقها المؤلف لإثبات التزعة الهيدونية لدى الرّازي ، وهي براهين تثبت تماثل الموجود بين أبيقور والرّازي فيما يتعلق بمفهوم اللذة الحقيقية ، والمنزلة التي يحتلها العقل عند كلا الفيلسوفين ، والسبل التي تقود حقا إلى الخلاص .

(14) راجع دحض طيّب تيزيني لرأي « بريتل » ، في مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ، دار دمشق للطباعة والنشر ، 1971 ، المرحلة الأولى ، ص 252 وص 258 .

(15) لا ينبغي طيّب تيزيني التأثير الذي مارسه الثقافة الهندية على المفكرين المسلمين ، وهو يذكر مثال نقل كتاب « كلية ودعة » من قبل ابن المقفع عن اللغة الفهلوية في عهد الخليفة العبّاسي المنصور ، إلّا أنه لا يسلم مع ذلك بأن هذا التأثير قد امتدّ إلى الحقل الفلسفي ، ولا سيما إلى المذهب الذري ، ويستشهد هذا المؤلف بقولين لبينيس هما لا يعبران حقا ، في اعتقادنا ، عن موقف جازم : « إجابتنا عن المسألة التي نحن بصدد حلها ، وهي تأثير الهند في مذهب الجزء عند الإسلاميين ، لا تتجاوز هذا : إنه وإن كان ينبغي ألا نرفض ، بلا بحث ، إفتراض هذا التأثير معتمدين أنه مستحيل ، فإنّ حالة معارفنا لا تسمح

ما لا شك فيه هو أن المسلمين لم يتعرفوا على الذرية اليونانية مباشرة وإنما عن طريق أرسطو بدرجة أولى وأيضاً من خلال ما كان متوفراً لديهم من شروح « ما بعد الطبيعة » المختلفة .

ولاستجلاء الدوافع والحلفيات الدينية النصية للقول بالذرية ، يجدر بنا متابعة مراحل تطوّر النزعة الذرية الإسلامية ، بادئين بالمعتزلة وبالشخصية الأولى التي طرحت قضية الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ ، ألا وهو أبو الهذيل العلاف (752 - 840) . وأهم المصادر التي تعرّفنا بفكر أبي الهذيل هي « الملل والنحل » للشهرستاني ، و « مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين » لأبي الحسن الأشعري ، و « كتاب الانتصار » للخطّاط . فلقد تأثر أبو الهذيل العلاف ، كما يؤكد على ذلك الشهرستاني ⁽¹⁶⁾ ، بالذرية اليونانية القديمة ، وكان أخذه بالجزء الذي لا يتجزأ إنما يرمي من ورائه إلى إكتساب الإله قدرة مطلقة على الأشياء . يقول العلاف ، على حدّ رواية الأشعري : « إنّ الجسم يجوز أن يفرّقه الله سبحانه ويبطل ما فيه من الاجتماع حتى يصير جزءاً لا يتجزأ » ⁽¹⁷⁾ . فإله وحده ، في اعتقاد العلاف ، قادر على تقسيم الجزء حتى يصبح جزءاً لا يتجزأ . بمعنى أنه إذا كان الله على كل شيء قدير فهو يقدر على تفريق الجسم حتى ينتهي الى مقدار لا تأليف فيه ولا اجتماع . فالأشياء متناهية في مجموعها ومتناهية في عدد أجزائها ، وهذا أمر واقع ومشاهد بالحوس ، إذ لا بدّ أن يكون لها « كل » ، لأنه « لو جاز أن تكون أبعاد لا « كل » لها ، جاز أن يكون « كل » و « جميع » ليس بذئ أبعاد ؛ فلما كان هذا محالاً كان الأول مثله » ⁽¹⁸⁾ . ويستشهد أبو الهذيل العلاف بآيات من القرآن ، مثل أن الله

بأن نجيب في أمره بقول إجماعي جازم ، وآخر ما يقال في هذه المسألة أن الأمر غير واضح (مذهب الفرة عند المسلمين ، ص 120) ، « فيما يختص بالعلوم الفلسفية فإن ما يحكيه المسلمون عما قد يكون من تأثير للهند ، قليل جداً ، وغير موثوق به » (نفس المصدر ، ص 119) ، راجع كتاب طب تزييني المذكور أعلاه ، ص 255 - 256 .

(16) الملل والنحل ، القاهرة ، 1961 ، الجزء الأول ، ص 50 .

(17) أبو الحسن الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، القاهرة ، 1954 ، الجزء الثاني ، ص 13 .

(18) أبو الهذيل العلاف ، يذكره أبو ريدة في مقدمة ترجمته لكتاب بينيس ، مذهب الفرة عند المسلمين .

ص ١١٠ .

« بكلّ شيء عليم » ، أو أنه « بكلّ شيء محيط » ، أو أنه « أحصى كل شيء عددا » ؛ وذلك على أساس أنّ الإحاطة والإحصاء لا يكونان إلّا لما هو متناه .

ويميّز أبو الهذيل بين الجسم ، الذي هو مركّب من أجزاء ، وبين الجزء الذي لا يتجزأ ، والذي هو جوهر فرد « لا طول له ، ولا عرض له ، ولا عمق له ، ولا اجتماع فيه ، ولا إفتراق » ⁽¹⁹⁾ . وبما أنّ الجزء الذي لا يتجزأ هو أبسط ما يوجد في عالم الكون والفساد ، فهو لا يملك إمتدادا ، بل هو أشبه ما يكون بنقطة رياضية نهائية . إلّا أنّ مثل هذا التصرّو لجزء لا أجزاء له ولا إمتداد قد يجعلنا لا نفهم كيف يمكن لهذا الجزء أن يتحرّك وأن يسكن وأن يلامس أجزاء أخرى لا تتجزأ . ولقد تناولت هذه الصعوبة شخصيات معتزلية مختلفة ، مثل معمر بن عباد السلمي الذي كان يوافق أبا الهذيل في إعتبار أنه « ليس كلّ جوهر جسما ، والجوهر الواحد الذي لا ينقسم محال أن يكون جسما ، لأن الجسم هو الطويل العريض العميق ، وليس الجوهر الواحد كذلك » ⁽²⁰⁾ ؛ ومثل أبي علي الجبائي وهشام بن عمر الفوطي اللّذين كانا يرفضان أيضا أن يكون الجوهر جسما ؛ وغيرهم من المتكلّمين (أبو الحسين الصالح والحسين بن محمد النجار وضرار بن عمرو إلخ) الذين يذكّرونهم الأشعري والشهرستاني والذين يفهمون الجزأ الذي لا يتجزأ على أنه عرض ، والجسم على أنه يتكوّن من أعراض « مجتمعة على المجاورة » ⁽²¹⁾ ، بمعنى أن الأجزاء التي لا تتجزأ هي في نظرهم « اللون والطعم والحرّ والبرد والحشونة واللّين ، وهذه الأشياء مجتمعة هي الجسم ، وليس للأجزاء معنى غير هذه الأشياء ... » ⁽²²⁾ .

ولئن كان أبو الهذيل العلاف يلتقي في إثباته للجزء الذي لا يتجزأ مع أبرز الأشاعرة ، كأبي الحسن الأشعري والباقلاني والجويني ، فهو لا يمثل في الحقيقة غير إتجاه معتزلي خاص يمكن وصفه ، مع طيّب تيزيني ⁽²³⁾ ، بالإتجاه الدّيني التبريري ،

(19) الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، الجزء الثاني ، ص 13 .

(20) يذكّره الأشعري . مقالات الإسلاميين ، الجزء الثاني ، ص 8 .

(21) الأشعري ، نفس المعطيات السابقة ، ص 23 .

(22) الأشعري ، نفس المصدر والجزء ، ص 15 - 16 .

(23) أنظر كتابه المذكور سابقا . ص 239 .

بينما يوجد إتجاه معتزلي ثان هو الإتجاه الهرطقي ، وأبرز ممثل له هو النظام الذي . كما يُخبرنا الشهرستاني ، كان يقف موقف الفلاسفة في تفهيم للجزء الذي لا يتجزأ⁽²⁴⁾ . فالنظام يقرّ ، حسب رواية الأشعري ، بأنه « لا جزأ إلاّ وله جزء ، ولا بعض إلاّ وله بعض ، ولا نصف إلاّ وله نصف ، وأنّ الجزء جائر تجزئته أبداً ، ولا غاية له من باب التجزؤ »⁽²⁵⁾ . وبرفضه هذا للجزء الذي لا يتجزأ ، يضعف النظام من القدرة الإلهية ، فيصبح الله ، في رأيه ، « لا يوصف ... بالقدرة على أن يرفع جميع إجتماع الأجسام حتى تكون أجزاء لا تتجزأ »⁽²⁶⁾ ، كما يصبح الجزء القابل للتجزئة بشكل لا نهائي ممتداً في الفضاء . بيد أن القول بالتجزؤ اللانهائي قد يجعلنا نقف أمام المعضلة الآتية : هل يمكن الحديث عن تجزؤ لانهائي دون التسليم مثلاً بأن كمية أجزاء جبل ما تساوي كمية أجزاء حبة الحردل ؟

ينقل لنا المتكلم المعتزلي الحيايط جواب النظام الذي « يزعم أن الجبل إذا نصف بنصفين ونصفت الحردلة بنصفين فنصفا الجبل أكبر من نصفي الحردلة ، وكذلك إن قُسمأ أرباعاً وأخماساً وأسداساً فأرباع الجبل وأخماسه وأسداسه أكبر من أرباع الحردلة وأخماسها وأسداسها ، ثم كذلك أجزاءهما إذا جزّتا أبداً على هذا السبيل كان كل جزء من الجبل أكبر من جزء من الحردلة وجميع أجزائها متناه في مساحته وذرعه »⁽²⁷⁾ .

ولا يرفض النظام الجزء الذي لا يتجزأ فحسب ، بل هو يرفض أيضاً إستباعات هذا القول ، كالإقرار بامتداد الجزء الذي لا يتجزأ وملامسته لأمثاله من الأجزاء (وهو رأي أبي الهذيل العلاف) ، أو بأن الجزء الذي لا يتجزأ لا يملك الإمتداد بل الجسم الذي يتألف من عدد من الأجزاء هو الذي يمتدّ في الفضاء (وهو رأي البلخي) ، أو بأنه يتعذر على الجزء الذي لا يتجزأ أن يلامس أكثر من جزء آخر (وهو رأي أبي بشر صالح) .

(24) الشهرستاني ، نفس المصدر ، الجزء الأول ، ص 55 .

(25) الأشعري ، نفس المصدر ، الجزء الثاني ، ص 16 .

(26) الأشعري ، نفس المعطيات السابقة ، ص 219 .

(27) الحيايط ، كتاب الإنصار ، ص 74 ، يذكره طيّب تيزيني ، نفس المصدر ، ص 244 .

وفي ثانيا دحضه للجزء الذي لا يتجزأ أحدث النظام القول بالطفرة ، إذ « لما ألزم مشي ثملة على صخرة من طرف إلى طرف أنها قطعت ما لا يتناهي ، فكيف يقطع ما يتناهي ما لا يتناهي ؟ قال : تقطع بعضها بالمشي ، وبعضها بالطفرة . وشبه ذلك بجبل شدّ على خشبة معترضة وسط البئر ، طوله خمسون ذراعا ، وعليه دلو معلق . وجبل طوله خمسون ذراعا علق عليه معلاق ، فيجرّبه الجبل المتوسط ، فإن الدلو يصل إلى رأس البئر وقد قطع مائة ذراع بجبل طوله خمسون ذراعا في زمان واحد ، وليس ذلك إلا لأن بعض القطع بالطفرة » (28) .

فالنظام يرفض إذن ، بآرائه هذه ، كلاً من القول بامتداد الجزء الذي لا يتجزأ ، لأن كل إمتداد قابل للتجزئة ، والقول بأن هذا الجزء هو عبارة عن نقطة رياضية لا إمتداد لها ، أي قول أولئك الذين يزعمون أن « الجزء قائم إلا أنه لا يقوم بنفسه ، ولا يقوم بشيء من الأشياء أقلّ من ثمانية أجزاء لا تتجزأ ، فن سأل عن جزء منها فإنما يسأل عن أفرادها ، وهو لا ينفرد ، ولكنه يُعلم ... » (29) . ولعل هذا الرأي الأخير الذي يرفضه النظام هو قريب من نظرية الأجزاء المتناهية في الصغر التي قال بها أبيقور ، بمعنى أن الأجزاء التي لا تتجزأ ولا تنفصل عن بعضها البعض ولا تنفرد هي ذاتها الأجزاء التي تحدّث عنها أبيقور وقال بأنها مكوّنة للذرة رغم أنه لا يمكن فصل بعضها عن بعض ولو نظريا (30) . يقول « بينيس » في هذا المضمار : « وثم شبه جوهرى بين مذهب المتكلمين ومذهب أبيقور في الجزء ، إن صحّ أن هذا المذهب كان يشتمل على النظرية المسماة نظرية الأجزاء المتناهية في الصغر (Minima-Lehra) ، كما هو محتمل بعد الأبحاث التي قام بها هـ. فون أرّنم (H.von Arnim) وغيره . وهذه النظرية التي لم تؤخذ عن ديمقريط فيما يحتمل ، تقضي بأن أبيقور كان الى جانب قوله بقديم الجواهر الفردة وعدم قبولها للانقسام يذهب إلى أنها ليست الأجزاء الأخيرة التي تتألف منها المادة ، ولما كانت الجواهر الفردة أجساما ممتدة في الجهات ولها قسط من الحجم ، فلا بدّ أن يكون لها أجزاء ، وهذه هي

(28) الشهرستاني ، نفس المرجع ، ص 55-56 .

(29) راجع الأشعري ، نفس المصدر المذكور سابقا ، ص 14 .

(30) راجع الفقرتين 57-58 من رسالة أبيقور إلى هيرودوت .

الأجزاء المتناهية في الصّغر التي لا أجزاء لها والتي لا يمكن أن توجد منفردة ، بل هي موجودة منذ الأزل في الجواهر الفردة ، وهي أجزاءها (...) والأجزاء المتناهية في الصّغر ، لا الجواهر الفردة ، عند أبيقور ، قد تشبه الأجزاء التي لا تنقسم عند المتكلمين بعض الشبه « (31) » .

إن الشقاق القائم داخل المعتزلة بين الذين أخذوا بالجزء الذي لا يتجزأ ، كأبي الهذيل العلاف ، وبين الرافضين له ، كالنظام ، قد جعل الأول يقف في صفّ الأشاعرة والثاني في صفّ الفلاسفة . ولئن رأى طيّب تيزيني أن رفض الفلاسفة المسلمين للجزء الذي لا يتجزأ قد جعلهم « منسجمين مع مواقفهم المادية الهرطقية من قضايا الوجود والمعرفة » (32) ، فإن متكلمي الإسلام قد كانوا ، في اعتقاد بعضهم ، « في كثير من الأحيان أرزن وأقرب إلى روح العلم من فلاسفته » (33) . إلا أنه ينبغي ألاّ نتغاضى عن الحلفيات الدينية للترعة الذرية عند الأشاعرة الذين لم يرضوا بنظرية الفيض عند الفلاسفة ولا بفكرة السببية عند المعتزلة وحاولوا تصوّر العلاقة بين الله والكون (أي خلق الله للكون) بالاعتماد على نظرية الذرة وعلى فكرة الجزء الذي لا يتجزأ . فالأشاعرة قد أخذوا بهذه النظرية وطوّروها وفق حاجياتهم واهتماماتهم الخاصة ليستخلصوا منها القدرة المطلقة للإله الخالق للكون والمدير لشؤونه . ويمكن تلخيص إستدلال الأشاعرة كما فعل « هنري كربين » (H. Corbin) الذي يقول : « بعد التسليم بلا إنقسامية المادة ننهي إلى إثبات مبدأ متعال يمنح هذه المادة ويمنح جميع الموجودات المركبة ما يحدّدها ويميّزها . وفعلا إذا كانت المادة في ذاتها قابلة للتجزئة فهي تحمل في ذاتها إمكان تحدّدها وعلته . وفي هذه الحالة تصبح فكرة المبدأ غير ضرورية . وعلى العكس إذا ما سلّمنا بنظرية المادة غير القابلة للتجزئة في ذاتها (الذرة) ، فإنه لا مناص من تدخل مبدأ متعال لكي تتحدّد هذه المادة وتنوّع وتكتمّم في هذا الكائن أو ذاك . وفي هذه الحالة تصبح فكرة الصّانع بديهية ومبنية على أسس صحيحة .

(31) بينيس ، مذهب الذرة عند المسلمين ، الطبعة العربية ، ص 94 - 95 .

(32) طيب تيزيني ، نفس المرجع ، ص 261 .

(33) أبو ريدة ، مقدمة ترجمته لكتاب بينيس المذكور سابقا . ص . د .

ومن هذا المنطلق فإن فكرة لا تجزؤ المادة تحمل في ذاتها نتيجة أخرى ، ألا وهي فكرة تواتر الخلق . ذلك أنه إذا ما كانت المادة لا تجد في ذاتها العلة الكافية لتمييزها وتركيبها فعنى ذلك أن كل تركيبة ذرية مميزة لكائن أو لآخر إنما هي حاصلة بصورة عرضية . ولما كانت الأعراض تقتضي بالضرورة ، بما هي أعراض متبدلة أبدا ، تدخل مبدأ متعال ليخلقها ويحافظ على وجودها ، فإنه يلزم عن ذلك أن المادة والعرض يُخلقان في كل لحظة . إن يد الله القديرة تحافظ في كل لحظة على الكون برمته » (34) .

صفوة القول أن المذهب الذري الإسلامي يقوم على خلفيات دينية لا يمكن إنكارها . ولعل هذه الخلفيات هي التي سمحت بتطوره وبإعطائه أبعادا لم يعهدها في المجتمع اليوناني القديم ؛ بل إن ما يلفت الانتباه هو أن المذهب الذري الأبيقوري قد أفضى بصاحبه الى إنكار القول بالخلق والعناية الإلهيين ، وغير ذلك من الأقوال التي تصرح بها الأديان عموما ، في حين كان المذهب الذري سندا رئيسيا للأشاعرة في وقوفهم إلى جانب الجبرية ضد القدرية المؤمنة بحرية الإنسان ، وفي إثباتهم لقدرة الله المطلقة ولحدوث العالم وخلق الله المستمر له . ولعل الإطلاع عن كثب على مضامين المذهب الأبيقوري سيسمح للقارئ باستشفاف علاقات تأثر أو تباين أخرى كثيرة بين حكمة الفيلسوف اليوناني وبين إرهابات متكلمي الإسلام وفلاسفته .

(34) هنري كوربان . تاريخ الفلسفة الإسلامية . الطبعة الفرنسية . (Gallimard) ص 175 - 176 .

الفصل الأول أبيقُور، حياته وآثاره

- حياته :

ولد أبيقور سنة 341 قبل المسيح بديم قرجتوس بأثينا حسب رواية « ديوجان اللايرتي » ، أو بجزيرة ساموس التي لا تبعد كثيرا عن السواحل الأيونية (في عرض بحر تركيا الحالية) حسب روايات أخرى . مها كان الأمر فهو قد تربى في ساموس حيث كان أبوه « نيوقلاس » (Néoclès) يدرس قواعد النحو ، وأمّه « خرسترات » (Chérestrate) تمارس السّحر والشعوذة ، فكان يصاحب هذه الأخيرة أثناء الزيارات التي تقوم بها إلى البؤساء من الناس لتساعدهم على استرضاء الآلهة واسترجاع الحظّ ، وربما كان لما شاهده أبيقور من نذور وتطيّرات واعتقادات سخيفة الوقع الكبير في نفسه آنذاك ، ممّا يفسر العداء الشديد الذي ما فتىء يكنّه لللاساطير والخرافات والأناطيل .

وُروى أن شغف أبيقور بالفلسفة بدأ منذ كان عمره أربع عشرة سنة ، يوم كان يدرس علم نشأة الكون عند « هيزيود » (Hésiode) الذي يقول بتولّد كل الأشياء

عن العماء (le chaos) . فلما سأل أبيقور معلّمه عن أصل العماء نفسه ولم يحصل على جواب يرضي فكره المتعطّش الى الحقيقة سمّ ما كان يتلقّاه من دروس في علم اللغة والنحو ، وشرع منذ ذلك الحين في التفلسف بمفرده وبدون معونة أي أستاذ ، ممّا جعله يفتخر بأنه عصامي ⁽¹⁾ ، وهذا غير صحيح لأنه تابع دروس الأفلاطوني « بانفيل » (Pamphile) في ساموس ، ودروس الذريّين « نوزيفان » (Nausiphane) و « نوسسيد » (Nausycide) في كولوفون .

وبما أن جزيرة ساموس كانت مستعمرة أثينية وكان والد أبيقور من بين المعمّرين الذين استوطنوا بها وحصلوا على قطع أرض فلاحية ، فإن هؤلاء المعمّرين قد بقوا مع ذلك خاضعين للخدمة العسكرية التي كانت تدوم عامين . لذلك سافر أبيقور إلى أثينا سنة 323 قبل المسيح (وهي سنة وفاة إسكندر المقدوني) . ويروى أنه حضر دروس « كسينوكرات » « Xénocrate » الذي كان آنذاك يرأس الأكاديمية ، كما انه ربّما قد تابع الدروس التي كان يلقيها « تيوفراست » « Théophraste » ، في اللّقيون (Le Lycée) بعد أن هجر أرسطو إلى كالسيس (Chalcis) حيث مات في السنة الموالية .

وفي تلك الفترة تعرّف أبيقور على « ميناندر » (Ménandre) (الذي سيصبح شاعرا هزليا) وفاز بصداقته .

وفي تلك الأثناء (سنة 322 قبل المسيح) قام « بردكاس » (Perdicas) ⁽²⁾ خليفة الإسكندر بطرد الأثينيين من جزيرة ساموس فلجأت عائلة أبيقور إلى كولوفون بآسيا الصغرى حيث لحق بها فيلسوفنا بعد مغادرته لأثينا وحضوره لمدة من الزمن دروس « براكسيفانس » (Praxiphanes) (وهو فيلسوف مشائي) برودس (Rhodes) .

وببلدة « تيوس » قرب « كولوفون » حضر أبيقور دروس « نوزيفان » الذي تتلمذ على « ديموقريطس » (Démocrite) فوجد في تعليمه مبادئ الفيزياء الذرية ، إلا أنه سرعان ما اختلف معه . وعن طريق « نوزيفان » تعرف أبيقور أيضا على شكّيّة « بيرون » (Pyrrhon) ، ثم إنعزل بكولوفون للتأمل ولبناء فلسفة

(1) راجع كتاب لوكراس في الطبيعة . الباب الثالث . البيت الخامس .

(2) بردكاس جنرال مقدوني حكم الإمبراطورية عند موت الإسكندر ، ثم اغتيل سنة 321 قبل المسيح .

شخصية بعد أن تشبّع بالأفلاطونية (عن طريق « بانفيل ») والأرسطية (عن طريق « براكسيغانس ») والذرية (عن طريق « نوزيفان ») .

وعام 311 قبل المسيح أسّس أبيقور مدرسة بـ « ميتيلان » (Mytilène) بجزيرة « لسبوس » (Lesbos) حيث لم يمكث أكثر من سنة ، ممّا يدلّ على أن إستقبال الأهالي له كان باردا وسلوكهم نحوه عدوانيا ، نظرا للأفكار المادية والمُتعية التي كان يلقنها والتي لم يتعوّد معاصروه على مثلها . يبدّ أنه ترك خليفة له على رأس المدرسة وهو « هرماك » (Hermaque) ، وذهب الى « لمبزاك » (Lampsaque) ، إحدى مدن « الهللسبوت » (الدردنال الحالية) حيث أقام مدرسة سنة 310 قبل الميلاد تقريبا . وحيث كان له أصدقاء أوفياء إلى آخر حياته : « بوليان » (Polyène) وهو عالم رياضيات كبير تخلّى عن علمه للتفلسف معه ، و « كولوتاس » (Colotès) و « إيدوميني » (Idoménée) و « ليونتي » (Léontée) وزوجة هذا الأخير « تيمستيا » (Thémista) و « هيرودوت » (Héródote) و « فيثوقليس » (Pythoclès) وخاصة أقرهم إلى قلبه ، « متروдор » (Métrodore) الذي لُقّب بأبيقور الثاني .

وخلال سنة 306 قبل المسيح رجع أبيقور مصحوبا بعدد من تلامذته من « لمبزاك » إلى « أثينا » التي لا تزال عاصمة الفكر رغم تدهور الحياة السياسية فيها . وإقتنى فيلسوفنا حديقة أسّس فيها مدرسته فُلُقّب وأتباعه بفلاسفة الحديقة . وأمّت الحديقة وفود من المعجبين من بينهم نسوة حرائر ومومسات ورقيق كَوْنوا جماعة من الأصدقاء المسالمين آثروا الهدوء والسكون على المجادلات العلمية ، وفضّلوا العيش في العزلة والحفاء – وفقا لإحدى قواعد الأبيقورية – على التحذلق أمام جمهور غفير من المولعين بالجدل والمناقشة ، مثلما كان يحدث في المدرسة الرواقية التي أقامها في نفس الفترة « زينون إلستيومي » (Zénon de Cittium) .

وتوفّي أبيقور الذي عدّ في مرتبة الآلهة الناعمة ⁽³⁾ سنة 270 قبل المسيح إثر مرض عضال لم يغيّر من صفاته ومن هذوئه شيئا ، رغم ما كان يشعر به من آلام شديدة . ولقد كتب وهو على فراش الموت رسالة أخيرة موجّهة إلى « إيدوميني » قال

(3) لوكراس : وكان إلهها ، أحل إلهها (في الطبيعة . الباب الخامس البيت الثامن) .

فيها : « أكتب إليك هذه الرسالة في اليوم الأخير والسعيد من حياتي . إن أمعاني ومثانيّ تسبّب لي آلاما مبرّحة ، إلا أنني أوازن هذه الآلام بالذكرى السعيدة التي بقيت لي من محادثاتي معك . إني أطلب منك باسم تعلّقك بي وبالفلسفة أن ترعى أبناء متروودور» . ووصف لنا «ديوجان اللايرتي» آخر لحظات عاشها أبيقور كما يلي : «الوداع ، وتذكروا تعاليمي : تلك هي الكلمة التي وجهها أبيقور لآخر مرة إلى أصدقائه . ثم استحمّ بماء ساخن وتجرّع خمرا صافيا ثم جاءته المنية » (4) .

- نمط عيشه :

إذا كان الرجوع إلى آثار أبيقور النادرة يغنينا عن اللجوء إلى القدامى والمحدثين لإصدار حكم على الأبيقورية لا تشوبه الذاتية ولا يفسده التحيز ، فإن الحكم على مؤسس الأبيقورية يضعنا إزاء آراء متضاربة بقدر ما هي متعددة حول فيلسوف لا يزال اسمه يوحى بالفسق والفجور والدعارة .

ولقد أعطانا ديوجان اللايرتي فكرة عن كل أنواع الثلب والوشاية التي تعرّض لها أبيقور ومدرسته . فالرواقي «ديوتيم» (Diotime) مثلا قد كتّبت خمسين رسالة فاضحة شائنة وزعم أنها لأبيقور ، كما أن «تيمقراط» (Timocrate) (وهو أخ «متروودور») قد روج بعد هجره لمدرسة الحديقة أخبارا متنوعة عنها وعن رئيسها ، كزعمه أن أبيقور كان يتقيّا مرتين في اليوم لكثرة ما يتناوله من طعام ، وكاتّهامه إيّاه بمعاشره المومسات ، وبقضاء وقته في قدح الآخرين وفي ثلب أفلاطون وأرسطو وبروتاقوراس وديموقريطس وهيرقليطس ويرون وغيرهم .

إلا أن ديوجان اللايرتي يعتبر أنه من السذاجة بمكان أن نصدّق هذه الصورة المشوّهة لأبيقور الذي « لدينا الشهادات الكافية عن عدله المدهش إزاء الجميع : فوطنه قد مجّده وأقام له عشرين تمثالا برنزيا ، أما أصدقاؤه فلقد كانوا من الكثرة لدرجة أن مُدنا كاملة غير كافية لايوائهم ، كما أن تلامذته بقوا دائما أوفياء لمذهبه (...) بحيث ظلّت الخلافة متواصلة في مدرسته التي بقيت قائمة الذات في حين كانت المدارس الأخرى تنهار من حوالها (...) ولتذكّر أيضا حبّه النبوي

(4) ديوجان اللايرتي ، المرجع المذكور ، الباب العاشر .

وإحسانه لإخوته ولطفه مع خدمه ، ذلك اللطف الذي يتجلى في وصيته وفي قبولهم لحضور دروسه الفلسفية ، ناهيك وأن أشهر تلاميذه كان « ميس » الذي سبق أن تحدث عنه . وبعبارة واحدة كان أبيقور صديقا للجميع . أما تقواه وحبه للوطن فيفوقان كل وصف . وهو لم يشارك في الحكم نظرا لتواضعه المفرط . ولما كانت اليونان تعيش أخطر فتراتها فهو لم يفكر في مغادرتها ، كما أنه لم يسافر سوى مرتين أو ثلاثة إلى أيونيا لزيارة الأحباء والأصدقاء الذين كانوا يقصدونه من كل حذب وصبوب ليشاركوه العيش في الحديقة التي اشتراها بثمانين مين . ولقد قال « ديوقلاس » انه كان يعيش بكل قناعة وبساطة وأنه كان يكتفي بكأس من الخمر ، بل كان يفضل عليه شرب الماء »⁽⁵⁾

إن هذه الشهادات كافية لكي تجعلنا نحتزم من كل حكم سريع على أولئك الذين نعتوا « بقطيع أبيقور » ، غير أنه يجب الاعتراف بأن بعض قواعد الأبيقورية - كالتى تضع اللذة مبدأ للحياة - وبعض تصرفات الأبيقوريين في الحديقة - كإيواءهم للغلمان والنسوة والمومسات - توحى بالفساد وبالإنحلال الأخلاقي وتعلل حقد المدارس الفلسفية المختلفة على مدرسة أبيقور وسخط عامة الناس عليها . ولعل أبيقور لم يقصد ما وصلت إليه مدرسته من تجاوز للعادات والتقاليد ولم ينو أبدا إزعاج معاصريه ولا إستفزازهم وإغاظتهم ، لا سيما وأنه مافتىء بدعو إلى العيش في السر والحقاء وليس في الصخب والفضائح⁽⁶⁾

خلاصة القول أننا إزاء ثلاثة مواقف من أبيقور : فأبيقور الأول رجل اشتهر بإنحلاله الأخلاقي وبلهته المستمر وراء كل أنواع اللذة ليتمرغ فيها مع « قطع الحنازير » الذي كان يعاشره . أما أبيقور الثاني فهو الذي يصفه ديوجان اللايرتي ، ذلك الرجل الوديع الذي لا ينضب جودا وإحسانا ، ذلك الرجل الزاهد القنوع الذي أحبه تلاميذه ومجدوه إلى درجة التأليه . وأبيقور الثالث هو نفس الرجل الوديع الذي يصفه ديوجان ، إلا أنه كان أفضل من مذهبه الفلسفي في اعتقاد

(5) ديوجان اللايرتي . المرجع المذكور ، الباب العاشر .

(6) أبيقور : «استر عيشك» (عن بلوتارك) . يذكره سولوفين ، في كتابه : (Epicure: Doctrines et maximes.)

(Paris, Hermann 1965, p. 157)

« شيشرون » الذي كان يعترف بطيبة الفيلسوف وبدمائة أخلاقه رغم إستنكاره لفلسفته .

- آثاره :

إن محافظة ديوجان اللايرتي على رسائل أبيقور الثلاثة (« رسالة إلى هيرودوت » ، « رسالة إلى فيثوقليس » ، « رسالة إلى مينيسي ») وعلى عدد من حكمه الأساسية قد سمحت لنا بالتعرف على مُحصّل الفكر الأبيقوري ، إذ لسنا مطالبين بالتلفيق بين شذرات ومقتطعات متناقضة أحيانا ومبتورة في الغالب كما هو الحال بالنسبة إلى الفلاسفة القيسقراطيين من أمثال برمينيدس وهيرقلطس إلخ .

بيد أن فلسفة أبيقور كانت عُرضة لسوء فهم طويل ولتشويهات دينية ساهمت كثيرا في تكريس صورة « خنازير أبيقور » وفي ترويج أفكار خاطئة قد تكون ساهمت بنسبة كبيرة في إتلاف مؤلفات فيلسوف خصب أنتج ما لا يقل عن ثلاثمائة عنوان على حدّ شهادة ديوجان اللايرتي ⁽⁷⁾ . ولولا هذا الأخير لما استمتعنا برسائل أبيقور الثلاثة وبالحكم المكملّة لها .

فالرسالة الأولى ، وهي الموجهة إلى هيرودوت ، تعرض المبادئ العامة لتفسير الطبيعة وتلخص أهم ما ينبغي على المرء معرفته لكي يجد الحلّ بنفسه كلما اعترضت سبيله معضلة أثناء بحثه في الطبيعة ⁽⁸⁾ . ويستهل أبيقور حديثه في هذه الرسالة مذكّرا بمبادئ المعرفة ومعايير الحقيقة (الإحساسات - التوقعات أو الأفكار السابقة - الانفعالات - إدراكات الفكر المباشرة) ⁽⁹⁾ ، ثم يشرع في مرحلة أولى في بناء

(7) « كتب أبيقور كثيرا وتجاوز بحجم ما ألفه بقية الفلاسفة ، ويبلغ عدد مؤلفاته ثلاثمائة تقريبا ، لا نعرفها على أي استشهداد بمؤلفين آخرين إذ كل ما كتبه يعبر عن تفكيره الشخصي . ولقد حسده كورنيزب (Chrysippe) لحصبه ، على حدّ رواية كورنياد (Carneade) الذي سمّى كورنيزب الكاتب الطفلي . فكلما كتب أبيقور بعض الشيء إلا وأجهد كورنيزب نفسه ليكتب مثله فقرأه في الغالب يعيد نفس كلام أبيقور ويكتب كل ما يخطر بباله دون تنظيم لكثرة تسرّعه ، كما أنه يحشو مقالاته بالعديد من الاستشهدادات للدرجة أنها تبدو لا تقوم على شيء غيرها ... » (ديوجان اللايرتي ، نفس المرجع . الباب العاشر) .

(8) الرسالة إلى هيرودوت ، الفقرة 35 .

(9) الفقرتان 37 و 38 .

قواعد الفيزياء الذرية⁽¹⁰⁾ مُنتقلا بعد ذلك⁽¹¹⁾ إلى بسط نظريته في الإدراك ومحلّلا آليات الإبصار والسمع والشم والذوق واللمس . وفي مرحلة ثالثة يرجع فيلسوفنا للحديث عن الذرات وخصائصها⁽¹²⁾ ، فيغنّم الفرصة لإثبات مادية النفس وفنائها⁽¹³⁾ قبل أن يركّز بحثه حول مشكلة الصفات والأعراض وقضية تكوّن العوالم وكيفية إكتساب اللغات⁽¹⁴⁾ . وفي خاتمة الرسالة يدور حديث أبيقور حول شروط الفوز بالسعادة والغبطة المنشودتين⁽¹⁵⁾ .

أما « الرسالة إلى فيثوقليس » فإن أصالتها مشكوك فيها ، والأرجح أنها من تحرير أحد أتباع أبيقور من الجيل الأول . وفي هذه الرسالة تطبيق لمبادئ الفيزياء الأبيقورية على الآثار العلوية ، أي على الظواهر السماوية التي تُولّد في أنفسنا الهلع والرعب وتكبّلها بقيود الفكر الخرافي التي لا خلاص منها طالما لم يقع ردّ هذه الظواهر إلى أسباب طبيعية محضة . ورغم أن الطريقة التي يعتمد عليها صاحب الرسالة تركّز المجال مفتوحا لتعليل نفس الظاهرة الجوية بطرق مختلفة⁽¹⁶⁾ فإن التعليقات المفترضة تبقى دوما ، رغم تباينها ، في حدود العالم الطبيعي وتستبعد كل لجوء إلى الخرافات والأساطير .

وأخيرا نجد في « الرسالة إلى مينيسي » تحريضا على التفلسف من أجل إستعادة صحّة النفس بالتخلّص من الخوف ، برفض فكرة القدر المحتوم وبتلطيف الرغبات والتخفيف من حدّتها . فبعد التأكيد على أنه لا مجال للخوف من الآلهة التي لا

(10) من الفقرة 38 إلى الفقرة 45 .

(11) من الفقرة 46 إلى الفقرة 53 .

(12) من الفقرة 54 إلى الفقرة 62 .

(13) من الفقرة 63 إلى الفقرة 68 .

(14) من الفقرة 68 إلى الفقرة 76 .

(15) من الفقرة 76 إلى نهاية الرسالة .

(16) تلك هي طريقة التفسيرات المتعددة التي نجد لها مثالا في ردّ كسوف الشمس إلى ثلاثة أسباب ممكنة ، كتوسّط القمر بين الشمس والأرض أو توسط أي جسم آخر أو كذلك أنطفاء الشمس وقتيا (راجع لوكراس ، الكتاب المذكور ، الفصل الخامس ، من البيت 753 إلى البيت 761) . ويكفي لكي نفوز براحة البال وبهدوء النفس أن نعلم أن كل تفسير من هذه التفسيرات ليس ممتنعا ويمكنه أن يغيثنا عن التفسيرات الخرافية التي تعزو كل ظاهرة مذهشة إلى فعل من أفعال الآلهة أو إلى قوى غيبية أخرى .

تدخل البتة في شؤون البشر⁽¹⁷⁾ يبين أبيقور لمينيسي أنه لا شيء في الموت يدعو إلى الخوف، إذ ما دام الموت فقداناً للإحساس والإدراك فالخوف منه خوف من لا شيء وخوف لا مبرر له⁽¹⁸⁾. ثم بشرع مراسل مينيسي⁽¹⁹⁾ في تصنيف الرغبات وفي تحديد موضوع الخير الأسمى ألا وهو اللذة، تلك اللذة التي يكون الفوز بها أحياناً بالصبر على الألم، وبتفضيل الألم عليها. وينتهي أبيقور في الفقرات الأخيرة من رسالته إلى وضع شروط السعادة المتمثلة في الإكتفاء الذاتي (Autarkeia)، وفي القناعة والحصافة والإحتراس (Phronésis). تلك هي الأفكار الرئيسية الواردة في هذه الرسالة المقتضبة نسبياً، والتي تكملها «الحكم الأساسية» (أربعون حكمة) بسد الثغرات المتعلقة بالصدقة والعدل مثلاً.

بالإضافة إلى هذه الرسائل الثلاث وإلى الأربعين حكمة أساسية ترك لنا ديوجان اللايرتي بعض أقوال الفيلسوف ووصيته. و«أوسنير» (H. Usener) هو أول من بادر بنشر آثار أبيقور المذكورة، وكان ذلك بلايزيغ (Leipzig) سنة 1887. وأثناء سنة 1888 اكتشف «فوتك» (K. Wotke) مخطوطاً بمكتبة الفاتيكان يحتوي على واحد وثمانين حكمة أبيقورية، ثلاثة عشر منها تنتسب إلى الحكم الأساسية. وجرت العادة على تسمية هذه الحكم بالحكم الفاتيكانية، وهي ماثلة بالطبعات الحديثة «لسيريل ييلي» (Cyril Bailey) و«أريغتي» (Arrighetti) و«سولوفين» (Solovine).

وأخيراً سمحت حفريات «هركلانوم» (Herculanum) (20) الأولى (من سنة 1752 إلى سنة 1754) باكتشاف مكتبة أبيقورية تتضمن بالخصوص كتاب أبيقور «في الطبيعة»، غير أن الحالة الرديئة جداً التي كان عليها هذا الكتاب لم تسمح إلا بنشر مقاطع متتورة ومنقوصة للغاية. أما أكبر نسبة من اللقائف المخطوطة التي يتجاوز عددها 1700 لفيفة فهي «لفيلودام» (Philodème) وهو أبيقوري عاش في القرن

(17) الفقرتان 123 و 124.

(18) من الفقرة 124 إلى الفقرة 127.

(19) من الفقرة 127 إلى الفقرة 130.

(20) «هركلانوم» (Herculanum) مدينة إيطالية قديمة، قرب نابولي، دُفنت تحت حُمم ألفيسوف (Vésuve) سنة 79 وكشفت عنها الحفريات منذ 1719.

الأول قبل المسيح . ورغم ما تزودنا به عروض « فيلودام » واستشهاداته العديدة بكتب مفقودة من معلومات نفتقر إليها حقا ، فإن هذا المفكر قد كان على غرار جلّ أتباع أبيقور غير مبدع ولا طرافة حقيقية له .

أما المصدر الرئيسي الذي يعطينا أوضح فكرة وأشملها عن المذهب الأبيقوري فهو بلا منازع قصيدة « لوكراس » التي لها نفس عنوان مؤلف أبيقور في الطبيعة . وإن وفاء « لوكراس » لمعلمه قد جعله أحيانا يترجم حرفيا أفكاره . رغم أن حماس أسلوبه الشعري قد أسقطه أكثر من مرة في المجازات الأسطورية التي يرفضها فيلسوف الحقيقة رفضا مبدئيا كما كان يرفض « أن يكتب الحكيم شعرا » ⁽²¹⁾ . فلوكراس قد أثر إذن أن ينحو منحى القيسقراطيين الذين كانوا يعرضون نظرتهم للطبيعة وللوجود في قالب شعري ، إذ الجمال ، على حدّ تعبير لوكراس عنصر من عناصر الإقناع ⁽²²⁾ ، كما أنه لا يضعف من قوة البرهان ومن دقة الأفكار وصرامتها ⁽²³⁾ : « إن البلاغة الشعرية العذبة التي لربة الفن « عسل حلو » يدهن به الطيب شفة الكأس ليسهل على المريض تجرّع الدواء المر » ⁽²⁴⁾ .

وفي قصيدته التي يدور موضوعها أساسا حول الفيزياء (مع العلم أن دراسة النفس تندرج ضمن الفيزياء) ، « فإن لوكراس ما انفكّ يثبت التوجه الأخلاقي للمذهب : فهو يسعى مثل أبيقور إلى معالجة النفس من الأمراض الناجمة عن الخوف الذي لا مبرر له ومن الجشع الذي لا يُشبع » ⁽²⁵⁾ .

وباستثناء لوكراس الذي يُعتبر المرجع الأساسي لفهم الأبيقورية يمكن الإعتماد أحيانا على ما نسبته القدامى إلى أبيقور وعلى شهاداتهم التي تظهر سخط بعضهم عليه ⁽²⁶⁾ وإعجاب البعض الآخر به ⁽²⁷⁾ . بيد أن هذه المصادر المتضاربة ليست

(21) الجملة لأبيقور . تذكره ج . روديس ليويس . أبيقور ومدرسته . ص 28 .

(22) لوكراس ، الكتاب المذكور ، الفصل الأول . من البيت 935 إلى البيت 950 .

(23) نفس المرجع . الفصل الرابع ، البيت 25 .

(24) نفس المرجع . نفس الفصل . من البيت 11 إلى البيت 22 .

(25) ج . روديس ليويس . نفس المرجع ، ص 28 .

(26) مثل شيشرون وبلوتارك اللذين « عا » أبيقور وأتباعه استهزاءهم بعظماء الفلاسفة وتفضيلهم العيش

في الخفاء ، ومثل سنيكا الذي كان يمدح أبيقور أحيانا وينقد رعاوته وفنونه أحيانا أخرى .

(27) مثل مارك أورال (Marc-Aurèle) الذي كان لا ينجي إعجابه بمقاومة أبيقور للألم وبالصبر الذي كان يتحلّى به . لدرجة أن هذا الفيلسوف . الذي كان إمبراطورا الروما من سنة 161 إلى سنة 180 . قد

جديرة بثقتنا لأنها ، مهما كان موقفها ، لا تخلو من تشويه للحقيقة .

ومن جهة أخرى يمكن أن نجد في نقوش « إينوندا » التي كشفت عنها الحفريات الأثرية في القرنين 19 و 20 رسالة بعث بها أبيقور إلى أمه . ولنا ترجمة هذه الرسالة في كتاب « بويانسي » (P. Boyancé) حول أبيقور⁽²⁸⁾ . ونقرأ في هذه الرسالة أن « طبيعتنا مساوية للطبيعة الإلهية » ، إذ أنه « رغم فناءنا لسنا أحسن من الطبيعة الأزلية الناعمة » .

وأخيرا يوفر لنا مخطوط مصري رسالة يُعتقد أنها لأبيقور . غير أن بحوثا حديثة رجّحت نسبتها إلى أبيقوري عاش في الفترة الفاصلة بين أبيقور وفيلودام . ولقد قدّمت ج . روديس ليويس كتابها حول أبيقور ومدرسته بحملة من هذه الرسالة تقول : « منذ حياة الدنيا يمكن أن نظفر بالسعادة » .

مَوْل إعادة بعث تدريس الأبيقورية بأنينا ، ومثل فوفريوس (Porphyre) الذي أعجب بزهد أبيقور وبمبادئه النبائية التي كان يعمل بها ليس انطلاقا من قناعة نظرية (كما هو الشأن بالنسبة إلى الفيثاغوريين الذين ينسب فوفريوس نفسه إليهم) وإنما للوقاية الصحية وللتفرّج على مجاهدة الجحش والشدائد .

(P. Boyancé, Epicure, P.U.F. Paris, 1969, page 93) (28)

الفصل الثاني الظروف العامة لنشأة الأبيقورية

ظهرت الأبيقورية في فترة من تاريخ أثينا عمت فيها الاضطرابات والقلاقل السياسية ، لا سيما بعد موت إسكندر المقدوني وهو لم يتجاوز الثالثة والثلاثين من عمره ، فلم يبق من انتصاراته البطولية ومن مآثر جيوشه الباسلة سوى بقايا امبراطورية أصبحت محلّ مزاحات جشعة ونزاعات مريرة بين خلفائه . وطبيعي في مثل هذه الأوضاع التي فقد فيها المواطن اليوناني الشعور بالأمن بعد فقدانه لسيادته ولكرامته ، أن يخذل وأن يجتاحه اعتقادات دينية تؤول به الى حدّ تأليه حكّام المدينة الجدد⁽¹⁾ ، خاصة وأن الفكر الفلسفي - وهو المنقذ الوحيد الذي كان من الممكن تعليق بعض الآمال عليه في ذلك العصر - قد ابتعد عن تعلّيات سقراط الأصلية وفتح المجال فسيحا لتأويلات متضاربة لم تنجح إلا في خلق البلبلة في النفوس والحيرة في الأذهان .

(1) مثل تأليه ديمتريوس بليورسات (Démétrios Poliorcète) الذي مسك زمام الحكم مرتين في الفترة الفاصلة بين 307 قبل المسيح و 387 قبل المسيح .

وعلى ذلك فلكي نجد فهم المشروع الفلسفي الأبيقوري ينبغي ، بادىء ذي بدء ، أن نتأمل في ظروف نشأة المدرسة الأبيقورية ، السياسية منها والدينية والفلسفية .

الظروف السياسية والإجماعية :

تطلعنا أساطير اليونانيين ويطلعنا شعرهم وأدبهم المسرحي على النزعة التشاؤمية التي كانت تحتاج نفوسهم أمام بؤس الحياة الإنسانية وشقاها . والفلاسفة أنفسهم قد شعروا بهذا التشاؤم ووعوا « أَنَّ المعمورة كُلُّها تعيش في الألم » ⁽²⁾ ، نظرا للمسافة التي تفصل غالبا بين ما يشتهيه المرء وما يحصل عليه فعلا . إلا أن طرافة اليونانيين تكمن في كون تشاؤمهم لم يفض بهم إلى القنوط واليأس ، إذ مهما كان الهدف صعب المثل ومهما كان الفوز بالسعادة يقتضي جهدا كبيرا وعناء طويلا ، فإن إجهاد النفس وتعويد الجسم على المقاومة والشدة يُبرزان في اعتقادهم عظمة الإنسان ونبله . وهذا « التَّيارُ الهِرقلي » - كما سمَّاه « فستوجيار » ⁽³⁾ - الذي يكتسح الفكر اليوناني يتجلى منذ أقدم الأساطير البطولية الى حدِّ نهاية الوثنية ، إذ كانت لأعمال « هرقل » قيمة نموذجية في يونان « بندار » (Pindare) الاقطاعية ، وفي أثينا المجيدة أيام « بيرقلاس » (Périclès) و « كونون » (Conon) و « تيموثي » (Timothée) و « ديمستان » (Démosthène) ، وعند الفلاسفة الرواقيين الذين كانوا يشبهون الفيلسوف بالصخر الذي تغمره الأمواج من كل جانب إلا أنها لا ترعزعه ⁽⁴⁾ .

وعليه فإن عاطفة التشاؤم لم تولد عند اليونانيين الاستسلام والخِذلان ، طالما بقيت مدينتهم حرة ، وطالما بقوا أسيادا على أنفسهم ، يوجهون كل طاقاتهم لخدمة الحياة المدنية التي لم تكن منفصلة آنذاك عن حياة الدولة .

ولكن ، يوم فقدت البلاد استقلالها ويوم أصبحت لا حقَّ لها في إقرار السلم والحرب ، إنهارت القيم التي جعلت من اليونان مهدا للحضارة ومثالا للقوة والبأس

(2) أبيقور . بذكره فستوجيار (Festugère) ، أبيقور وأهله ، ص VII

(3) نفس المرجع . الصفحة (VII)

(4) مارك أورال . (Marc Aurele) بذكره فستوجيار . نفس المرجع . الصفحة XIII

في نفس الوقت ، فخضع اليونانيون للأسر والتبعية ، وانغمسوا في ما توفّره الحياة الخاصة من متع وملذّات ، منطوئين على أنفسهم وغير عابئين بالمجد السياسي ولا بالفخر العسكري ، مادام لم يعد يوجد أيّ وطن ليشحذ عزائمهم وليسترجع رباطة جأشهم .

ويقول أحد مؤرخي الفلسفة الأبيقورية في هذا المضمار : « لما فتح أبيقور مدرسته كانت اليونان خاضعة لحماية ملوك مقدونيا وأولئك الجنود المكلفين الذين أوردوا معهم من آسيا المغزوة الطغيان الشرقي الذي عهدوه عند المَرّازية . فانهارت المؤسسات الحرة جارية معها الشعر وعلم البيان والفلسفة . وفقد الشعب اليوناني . الذي كان محبّا للمجد والإقدام واللغة الجميلة وتأمّلات الفكر العميقة . إحساسه بالقوة وشعوره بالكرامة معا . فهو قد قبل مأساته بتهاون وبلا مبالاة طبيعيين عنده . واعتكف في حياته الخاصة بأذلا نشاطه في الملذات . لا تستهويه حياة الحرب ومجدها منذ لم يبق عنده وطن . ولم تعد البلاغة فناً نافعا وقادرا على أن يمهّد السبيل إلى المجد والسلطة بقدر ما أصبحت مشهدا سخيفا يملأ به خطيب مغترّ فراغ الفضوليين . وإذا كانت الآداب لا تزال تدرس فليس لتزدان بها الحفلات الوطنية والدينية ولا لإثارة شعب بأكمله ، وإنما لتكون بمثابة الراحة لمجتمع تافه مائع ومتعطّش لمزيد الملذات الناعمة » ⁽⁵⁾ .

غير إذن استعمار المقدونيين ليونان العريقة طبيعة أهلها كما غيرت فتوحاتهم وجه العالم . فأتينا مثلا قد فقدت هيمنتها وتفوّقها البحري واستقرّت في بعض رحابها جيوش أجنبية تضخّم عدد المرتزقة فيها لدرجة أن الوطنية أضحت شعورا غريبا عن الجميع ، أي عن الغازي والمغزو معا . ماذا تبقى عندئذ من ذلك الشعور بالانتماء إلى نفس المجموعة ، من ذلك التعلق بالمدينة والوطن ، من ذلك الوفاء إلى السنن والقوانين ، من ذلك البرّ بالوالدين وبالأولّين ، من ذلك الحب للحرية ؟ لا شيء في نظر « هنري لانقران » الذي يرى أن الشيء المحزن حقّا في الاستبداد هو غده . إذ أنه يشوّه طبيعة الذين يخضعون له ويولّد فيهم كل أنواع الجشع كما أنه يحطّ من شأنهم

(5) مارثا (Martha) . قصيدة لوكراس . عن هنري لانقران . المرجع المذكور أعلاه . ص 15 - 16

محوّلا عَزّة النفس إلى زهوٍ وغطرسة وكرامة الإنسان الحر إلى بدخ وترفٍ صارخين⁽⁶⁾ .

وإذا كنّا نجاري « هنري لانقران » في اعتباره أن الفلسفة الأبيقورية التي نشأت في مثل هذه الظروف كانت زبدة زمانها فإنه لا يمكننا أن نغضّ الطرف عن انحيازه المتسترّ لما يكتب : « إن أخلاق اللذة هي وحدها التي تناسب تلك النفوس المائعة الوهنة وتلك الطبائع التافهة »⁽⁷⁾ .

وهذا الموقف المنحاز الذي يفضي بهذا المؤلف إلى الإقرار في خاتمة كتابه بأن الأبيقورية لم تف بوعودها ولم ترشدنا إلى السعادة الحقيقية ، هو في الواقع موقف يقوم على خلفيات دينية تشلّ حركة الفكر المتطلع الى الحقيقة ، كما أنه موقف يشوّه الواقع ويبتّره ، إذ أنه يعزو نشأة الأبيقورية إلى عوامل سلبية كضعف الإنسان وجبنه وجريه وراء الملذات الزائلة ، بحيث تصبح الأبيقورية بدورها مصدرا آخر من مصادر اللذة . ولكن الحقيقة غير ذلك ، لأن الأخلاق الأبيقورية تقوم على مبدأ آخر ألا وهو وعي الإنسان باستقلاليته وحرية اللتين ينبغي عليه البحث عنهما في نفسه ذاتها ، لكي ينعتق من جبروت الأسياد ولكي « يسخر من القدر »⁽⁸⁾ .

تلك هي حكمة أبيقور التي لا تهدف إلى مواساة الإنسان اليوناني البائس بأن تدلّه على أفضل السبل إلى ألدّ متع الدنيا ، بقدر ما تسعى إلى أن تعلّمه الإستقلال الذاتي والإكتفاء بذاته (Autarkès) لكي يفوز بالغبطة والسعادة . ويقول « فستوجيار » في هذا الصدد : « كان الإنسان اليوناني إلى حدّ تلك الفترة مواطنا بآتم معنى الكلمة ، ومن جهة كونه مواطنا لم يكن له سيّد غير القانون ، ذلك القانون الذي كان بلا ريب يفرض نفسه عليه فرضا مطلقا إلا أنه كان من صنعه الخاص (...) بحيث كان المواطن الذي يعيش في حِمية القانون مواطنا حراً . أما الآن وقد أصبح الأمير أو محافظه في أثينا هو مصدر القانون (...) فإن الحرية الحقّة قد زالت وغدا من اللازم البحث في الذات نفسها عن حرية باطنية تسمح بالإنتعاق من الآخرين : أن نعيش

(6) راجع كتاب هنري لانقران المذكور أعلاه ، ص 17 .

(7) نفس المرجع ، نفس الصفحة .

(8) أبيقور ، الرسالة إلى مينيسي ، الفقرة 133 .

بدون سيد ، تلك ، هي عبرة من بين العبر الخاصة بالحكمة الجديدة « (٥) .

جاءت الأبيقورية إذن كرد فعل علمي الأوضاع السياسية والاجتماعية التي سادت في ذلك العصر ، فحاولت من جهة تعويض الحريات المفقودة بتحريض الفرد على الإنعزال والإنطواء على نفسه ، بحثا عن إكتفاء ذاتي وعن حرية باطنية أفضل من الحرية السياسية التي لا يمكنها تجنب الاصطدام بحرية الآخرين . مما جعل أبيقور يُحرّض تلاميذه على تجنب الحشود وعلى العيش في السر والحفاء (١٠) .

ومن جهة أخرى بادرت الأبيقورية بمحاولة إنقاذ اليائسين المنغمسين في المتع والملذات ، ليس بردهم ولا بصدهم عنها ، وإنما بالإرشاد إلى اللذة الحقيقية التي لا تكمن في السكر المتواصل والمآذب التي لا تنقطع (١١) . وإنما في تخليص الجسم من الألم والنفس من الحيرة والاضطراب ، مما يتحقق حتى في صورة إكتفائنا برغيف خبز وقليل من الماء (١٢) .

- الظروف الدينية :

كتب المؤرخ الألماني « درويسين » (Droysen) . سنة 1833 . في كتابه « تاريخ الإسكندر » ، قائلا : « يمثل إسم الإسكندر نهاية عصر وبداية عصر جديد » . وإذا كان هذا التقسيم لتاريخ اليونان ولتاريخ العالم بوجه عام تقسيما سياسيا عند هذا المؤلف ، فهو صالح أيضا لكي يكون تقسيما دينيا حسب « فستوجيار » (١٣) الذي يرى أن عصر الإسكندر قد شاهد نشأة جملة من الأحداث التي تطبع الظاهرة الدينية في العالم اليوناني بطابع جديد . فكيف كانت تتجلى الظاهرة الدينية في العصور السابقة على عصر الإسكندر . وما هي أوجه تطوّر الديانة اليونانية منذ أن مسك هذا الإمبراطور الغازي زمام الحكم ؟

كانت الظاهرة الدينية في القرنين السادس والخامس قبل المسيح شديدة الإرتباط

(9) نفس المرجع المذكور أعلاه . ص xi

(10) راجع الحكمة الأساسية 14 .

(11) الرسالة إلى مينيسي الفقرة 132 .

(12) نفس الرسالة . بداية الفقرة 131 .

(13) راجع كتابه أبيقور وآله . ص 1 .

بالظاهرة الإجتماعية والمدينة . وكانت الروابط الدينية الوثائق المتينة الذي يوحد بين المواطنين . لا سيما وأن ما كان يحدد وجود القبيلة أو العشيرة هو إشراك أفرادها في نفس العقائد وقيامهم بنفس الشعائر ، كما أن الولاة والحكام هم الذين كانوا يتكلفون بالصلوات بتقديم القرابين وبقية المهام الدينية . ولما كانت الآلهة راعية للوطن وحامية له فإن حياة المواطن كانت مكرسة دوما لعبادتها وللتقرب منها . بيد أن هذه الآلهة كانت تقتصر على حماية المدينة وأهلها ولم تلتزم أبدا بالإجابة عن التساؤلات المحيرة التي كان يطرحها الإنسان حول مصير النفس . حول سر التنظيم الخكم للكون . حول وضع الخير والشر في العالم وحول كل ما اصطلاح « فستوجيار » على تسميته « بالدين الفردي » (Religion individuelle) بالمقارنة مع ما سماه بالدين المدني . أي الدين الذي يهتم حياة المواطن وحياة المدينة (14) .

ولقد ظهرت الديانة الفردية منذ القرن السادس قبل الميلاد . لما طرح الفلاسفة قضية نشأة الكون ونظامه ، فتصور البعض منهم أن مبدأ ماديا أولا - وهو عنصر من بين العناصر الأربعة - قد تطور تدريجيا وتحول إلى بقية العناصر . كما تصور البعض الآخر أن هذا المبدأ الأول هو مبدأ روحي وهو « التوس » (Nous) . أو العقل الذي تحكم في المادة المتكونة من العناصر الأربعة فحركها ونظمها أحسن تنظيم (15) . وأنطلاقا من هذه التصورات التي اعتبرت المبدأ الأول والمحرك الأول مبدأ إلهيا . طرح مشكل جوهرية ألا وهو : هل يمكن التوفيق بين هذا المبدأ الكوني وبين الآلهة المدنية التي لا تلعب أي دور في تنظيم الكون ؟

ويمكن أن نضيف إلى هذا الطرح طرحا آخر نخبه منذ القرن الثامن قبل المسيح عند « هزيود » (Hésiode) وفي القرن الخامس قبل المسيح مع « بندار » (Pindare) . وهو : ما الذي يفسر فوز الإنسان الجائر المستبد بالنصر والمجد . وعيش الإنسان العادل في البؤس والشقاء ؟

لم تقدم إذن « الآلهة المدنية » إجابة عن مثل هذه التساؤلات . كما أنها لم تقدم أي حل للطرح الفيثاغوري المتعلق بمصير النفس والذي يبقى في حدود « الديانة الفردية » المستقلة عن « الديانة المدنية » .

(14) نفس المرجع . ص 4 .

(15) هذا الرأي لأنكسافور (Anaxagore) الذي عاش في القرن الخامس قبل المسيح .

وعلى ذلك فإن القرن الخامس قبل الميلاد يضعنا أمام أزمة دينية تتلخص في تعارض الدين المدني (= آلهة ترعى المدينة وتحمي أهلها) مع الدين الفردي (= طروح فلسفية ودينية مختلفة) وفي تنازعهما. ويبدو أن النصر كانت للدين المدني، وأحسن مثال على ذلك هو الحكم بالإعدام على سقراط سنة 399 قبل المسيح، بتهمة إفساد الشباب والكفر بالآلهة. ولقد تكررت الاتهامات بالزندقة خلال القرن الرابع قبل المسيح، مثلاً ضد أرسطو الذي فضّل الهروب من أثينا (سنة 323 ق.م) للإستقرار بكالسيس (Chalcis) حتى لا يترك الفرصة للآثنيين، حسب قوله، لإقتراف جريمة ثانية.

إلا أن إنتصار الديانة المدنية على الديانة الفردية لا يعدو أن يكون إنتصاراً ظاهرياً، إذ الديانة الفردية هي التي انتصرت في الواقع «مع أفلاطون الذي يجب أن نسمّيه الباعث الحقيقي للفكر الديني الإستهلاني» حسب «فستوجيار»⁽¹⁶⁾. ويكفي في نظر هذا المؤلف أن نستعين بأطروحتين أفلاطونيتين حدّدتا أهم خصائص الديانة اللاحقة. فإدام الإنسان المتأمل في الوجود والكون يبحث عن إله يكون في نفس الوقت المبدأ الأول لنظام العالم، والرمز الأساسي للمعاني الجوهرية التي تنبني عليها الحضارة، كالحق والعدل والجمال والخير، فإن هذا الوجود المطلق هو الذي يتحدث عنه أفلاطون لما يقول بسموّ المثل وبتعالياها، ولما يضع على رأسها مثال الخير الذي يوحد بينها. بيد أن الأفلاطونية لم تؤلّ فحسب إلى عبادة إله متعال على الكون، بل أيضاً إلى عبادة إله كوني منظم للعالم المنظور: فإدامت الأجسام السماوية تتحرك بطريقة منتظمة لا بدّ من وجود قوّة محرّكة ولا بدّ من وجود عقل إلهي بمحرك للأفلاك وللأجسام الطبيعية الأخرى.

هاتان الأطروحتان - وجود إله متعال يرمز إلى أسمى القيم التي يطمح إليها العقل البشري، ووجود إله صانع للكون ومنظّم للأشياء - تكوّنان إذن أساس الديانة الفردية التي تبقى حكراً على الفيلسوف الحكيم. ورغم أن الحكيم مطالب في نظر أفلاطون بالإمتثال إلى الديانة المدنية وبإحترام العقائد والشعائر المعمول بها في مجتمعه، فإنه بينه وبين نفسه لا يعترف إلا بالإله الكوني وبالإله المتعالى اللذين

(16) فستوجيار. كتابه المذكور. ص 7.

- آستهلاني (Hellénistique) : أي خاص بتاريخ الإغريق أو نقاهم بعد الإسكندر الكبير.

يستجبان لشروط عقله ولحاجيات نفسه . وبهذه الطريقة يكون الفصل بين الدين الفردي (دين الحكيم) والدين المدني (دين عامة الناس) فصلا واضحا عند أفلاطون . وهذا الفصل هو الذي مهد ، في إعتقاد « فستوجيار » للأحداث السياسية التي فتحت العصر الإستهلافي والتي كان لها تأثير عميق على الحياة الدينية . ويقول « فستوجيار » في هذا الصدد : « لقد تبنينا وجود تقابل بين قوتين إثنين . إحداهما الدين المدني الذي بقي شديد الارتباط بقانون المدينة والذي مافىء يفقد نفوذه على النخبة ، وثانيهما الدين الفردي (أي الإعتقاد الأفلاطوني بالإله الكوني) الذي كان تأثيره دائما كبيرا . ولقد عجّلت الأحداث التي أثارها « فيليب » (Philippe) و « الإسكندر » (Alexandre) بحصول الإختلال بين هاتين القوتين . ولكي يكون معنى ما سنقوله واضحا لنسجل من الآن أن الديانة الإستهلانية تحتوي بكل تأكيد على عناصر ناتجة مباشرة عن الأعمال السياسية التي قام بها الإسكندر ، وأن هذه الأعمال ساهمت بنسبة ما في إنتاج هذه العناصر . غير أن هذه الأخيرة ليست في إعتقادي العناصر الرئيسية ، بل العنصر الرئيسي يتمثل في الهيمنة المتوطدة للديانة الفردية . ولا ننسى أن عقيدة الإله الكوني قد أصبحت بعد فترة صغيرة - إلى جانب علم الفلك - جزءا من « البايديا » (Paidéa) اليونانية ، أي من الزاد الفكري الذي ينبغي على كل إمرء يعيش في القرن الثالث بالممالك الهلينية أن يحصل عليه إن كان يرغب في تثقيف نفسه » (17) .

تمثل الأفلاطونية إذن الأصل الحقيقي والباعث الأول للديانة الفردية ، ولكن الإسكندر هو الذي رفع العوائق وذلل الحواجز التي كانت تحول دون تحقيقها ورواجها . فما هي الأوضاع السياسية والدينية التي سادت في العصر الإستهلافي وما هو النشاط السياسي الذي ساهم به الإسكندر في تغيير وجه العقائد وتطویر ظاهرة التدين ؟

يعزو « فستوجيار » هذه الأوضاع وهذه التحولات إلى حدوث ظاهرتين أساسيتين هما : سقوط المدن اليونانية تحت نير الإسكندر ونشأة الممالك الإستهلانية

(17) فستوجيار . نفس المرجع . ص 11 - 12 .

من جهة ، وهئنة⁽¹⁸⁾ العالم الشرقي (مصر وآسيا) وإنضمام اليونانيين والأعاجم إلى بعضهم البعض من جهة أخرى .

أما بالنسبة إلى الحدث الأول فالمعلوم أن المدن اليونانية قد فقدت إستقلاليتها منذ أجبرت على التحالف مع الأمراء المقدونيين⁽¹⁹⁾ ومنذ أصبح الإسكندر واعيا بنفوذه وبسيطرته على الجميع ، لدرجة أنه كان لا يعبأ باستشارة المدن المتحالفة معه عند إتخاذة لأخطر القرارات ، بل لدرجة أنه فرض على اليونانيين ، سنة 324 قبل المسيح ، الاعتراف به إلهاً . ويجدر بنا أن نتساءل عن وقع هذه الأحداث في نفوس اليونانيين وعن صداها العميق في شعورهم الفردي وخاصة في شعورهم الديني . فأين هي الآلهة الراعية لأثينا وأين حمايتها لأبطالها وأين سهرها على أهلها ؟

لابد إذن أن الآلهة - إن كانت توجد آلهة - لا تكثر بمصير أثينا ولا بمصير المدن الأخرى ، كما أنها لا تتدخل في شؤون البشر عموماً . ويمكن أن نجد في الحوار الذي أقامه « ميناندر » (Ménandre)⁽²⁰⁾ في مسرحية « التحكم » بين العبد « أونيزيم » (Onésime) والعجوز « سمكريناس » (Smicrinès) أحسن شهادة على ذلك الشعور الحزين والمغتاظ الذي كان يكنه الكثيرون تجاه الآلهة ، حيث يقول « أونيزيم » « لسمكريناس » الذي تلفظ بكلمة « عناية إلهية » : « تأمل كم توجد من مدن في العالم ، وكم من سكان في هذه المدن ! تأمل في العدد الذي لا يحصى من الأفراد ! فهل تعتقد أن الآلهة تعني بشؤون كل هؤلاء الناس ؟ أنت تريد أن تثقل كاهلهم هموماً وأن تجعل حياتهم لا تليق بحياة الآلهة »⁽²¹⁾ .

ولن نحيد عن الصواب إذا ما أرتأينا في هذا القول بذور إحدى الأطروحات الأساسية عند أبيقور الذي لا ينكر وجود الآلهة وإنما يعتقد أنها تعيش في عزلة عن عالمنا ، في تمام الغبطة والسعادة وغير عابئة بما يحدث للبشر .

ولقد ساهم من جهة أخرى « يوهروس القورينائي » (Evhémère le

(18) الهئنة (hellénisation) هي جعل الشيء إغريقيا شكلاً أو ثقافة .

(19) مقدونيا (Macédonie) هي في القديم قُطرٌ من أوروبا يتّسع من اليونان إلى بلغاريا وبوغسلافيا .

(20) ميناندر (Ménandre) هو شاعر هزلي يوناني (340 - 292 ق.م.) .

(21) يذكره فستوجيار . المرجع المذكور ، ص 15 .

(cyrénaïque) ، الذي عاش في أثينا في نهاية القرن الرابع قبل المسيح ، في انحلال الشعور الديني بتروجه للفكرة القائلة بأن الآلهة هم في الحقيقة أبطال آدميون عاشوا في غابر العصور ثم ضحّم الناس سيرهم بعد موتهم وتحوّلت هذه السير تدريجيا إلى أساطير .

ويمكن أن نضيف إلى هذه العوامل المختلفة التي غيرت شيئا فشيئا المظهر العام للمجتمع الهليني تعدّد الجمعيات والأخويات الدينية التي تضم المواطنين الذين فقدوا شعورهم بالوطنية ، والمتدينين الذين فقدوا شعورهم الديني ، فأصبحوا يختارون بمحض إرادتهم ، وليس وفقا للتقاليد ، الديانة التي تروق لهم وتنال رضاهم .

إلى كل هذه العوامل ينبغي أن نضيف عاملا أساسيا آخر يتمثل في الاتحاد الذي حقّقه الإسكندر بين اليونانيين والأعاجم الذين دعاهم سنة 324 قبل المسيح إلى مآدبة واحدة أفتتحها بالإشتراك كهنة يونانيون وكهنة فرس . وسواء أكان طموح الإسكندر التوحيد بين القلوب وتأسيس شعور بالأخوة بين كل الشعوب أم كانت نيته المبيتة ترمي إلى التحالف من أجل تعزيز إمبراطوريته . فالأمر الذي لا شك فيه هو أن خطوة جديدة قد وقع تخطّيها في رفع الحواجز بين الأمم وبين الأديان ، فأنهار ذلك التقابل الذي كان يفخر به أرسطو مثلا (في الباب السابع من كتاب « السياسة ») بين اليونانيين وبين الأجانب المتوحّشين . وأختلطت الأجناس وتمازجت الأديان التي أصبحت مجرد تظاهرات مختلفة للألوهية المنتشرة في الكون بأكمله . فتطوّرت الديانات نحو ديانة كلّية تقوم على عبادة إله كوني متعال .

وخلاصة القول إنه إذا كانت أعمال الإسكندر - من سيطرة على المدن اليونانية وتأسيس للملك شاسعة وخلط بين اليونانيين والأعاجم - قد حقّقت الظروف اللازمة لنشأة الديانة الفردية ، ولتعويض تعدّدية الآلهة الأسطورية بوحداية الإله الكوني المتعالي ، فإن الباعث الأصلي لهذه التحوّلات هو المذهب الأفلاطوني ، لأن كل ديانة تقوم أساسا وقبل كل شيء على طموحات الفكر المتعطّش إلى المعرفة ، وعلى حاجيات النفس الطموحة إلى الأفضل . وعليه فإن أفلاطون هو المؤسس الحقيقي لهذه الديانة الجديدة . وأعمال الإسكندر هي التي ساهمت بنسبة كبيرة في رواجها بين جمهور المثقفين في البداية قبل أن تتسرّب تدريجيا بين عامة الناس الذين بقوا مع ذلك خاضعين لدياناتهم التقليدية . بمعنى أنه لم يقع بعد القضاء نهائيا على

مشاعر الخوف والأمل التي تربط بين الإنسان والآلهة . لدرجة أن هذا الإنسان كان يقضي كل حياته خاشيا غضبها وآملا رضاها . ولقد قدّم لنا « بلوتارك » (Plutarque) ⁽²²⁾ أحسن رسم لخوف الإنسان المرضي من الآلهة ومن عقابها الشديد لما قارن بين الملحدّين (ويقصد بهم الأبيقوريين) وبين المتطهرين المرعوبين ، مفضّلا إلحاد الأولين - رغم زيغهم عن الحقيقة والصواب - لأنهم لا يعرفون الخوف والإضطراب ، في حين أن الآخرين يعيشون في الأوهام ويطاردون الخوف حتى في منامهم ، إعتقادا منهم أن الآلهة ساخطة عليهم لكثرة آثامهم وأخطائهم . ويقول « بلوتارك » في هذا الشأن : « بماذا سنخاطب « الديسيدايمون » (Déisidaimon) ⁽²³⁾ ؟ وبأي وسيلة سنقدّم له النجدة ؟ إنك تراه جالسا خارج منزله حاملا كيسا حقيرا أو مرتديا خرقا رثة وهو في كثير من الأحيان يتمرّع غاريا في الوحل ، معترفا بصوت مرتفع ببعض أخطائه وبتقصيره في بعض الأمور ، مصرّحا بأنه شرب من هذا الشيء وأكل من ذلك الخ » ⁽²⁴⁾ .

إن الإعتقاد في عذاب الآخرة إعتقاد قديم عند اليونانيين . كما أن الخوف من انتقام الآلهة كان يساورهم في كل الظروف . ولقد تفتّن أبيقور الى هذه الأوهام التي رمت جذورها في أعماق النفس البشرية لدرجة أن التحوّلات الفكرية والاجتماعية والسياسية التي شهدتها المدن اليونانية لم تنجح في إقتلاعها نهائيا . فهل ستنتج فلسفة الأتراكسيا في ذلك ، لتردّ الهدوء والسكينة إلى نفس الإنسان ؟

- الظروف الفلسفية :

ظهرت الأبيقورية والرواقية المعاصرة لها في فترة من فترات أثينا عمّت فيها البلبلة والإضطرابات بوجه خاص . فكان لذلك الأثر العميق على الحياة الفكرية التي فقدت من خصبها وراثتها ، ووهنت العقول بوهن الطباع وتميعها . منحدرّة من قمة التأمل النظري الذي بلغته مع أفلاطون وأرسطو، سائمة البحث والعناء والجهد .

(22) يذكره فستوجيار . نفس المرجع . ص 77 .

(23) الديسيدايمون هو الإنسان الذي يعيش في خوف مستمر من الآلهة وفي رعب لا يقطع من حيواته

(24) يذكره فستوجيار . المرجع المذكور . ص 73 - 74 .

فما هي التطوّرات التي آلت بالفكر الفلسفي إلى التلاشي والضلال وكيف فقد الإنسان اليوناني ثقته بالعالم وبالأشياء إثر فقدانه الثقة بنفسه . بالآلهة وبالأخرين ؟

المعلوم أن تفكير سقراط قد تحدّد وتميّز بمقابله للسفسطائيين ومناهضته للعلم الموسوعي المزيّف الذي كانوا يتاجرون به ويبيعونه لشباب أثينا الأثرياء . فعلى عكس السفسطائيين الذين كانوا يستخدمون ما لديهم من معارف متنوعة لتدعيم فنّ الخطابة الذي هو قبل كل شيء فنّ إقناع يقوم على التمجيد والمغالطة ، كان سقراط يعترف بجهله بكل تواضع وبكل صدق ، إلا أنه كان يعي جهله ويعلم على الأقل حقيقة واحدة ألا وهي أنه لا يعلم شيئاً . أما السفسطائيون فهم يزعمون المعرفة ويعتقدون أنهم يعلمون في حين أنهم لا يعلمون شيئاً حقاً . ولنا في محاورات أفلاطون أمثلة تبيّن كيف ينطلق بعض السفسطائيين من تعريف موضوع هو محلّ نقاش بينه وبين سقراط ، ليبين له هذا الأخير في نهاية المجادلة أن النتيجة التي وصل إليها مناقضة تماماً للتعريف الذي أثبتّه في البداية . وبهذه الطريقة يكشف سقراط بشيء من السخرية جهل السفسطائي ، وجهله لجهله ، وحاجته الأكيدة إلى الإمثال بادىء ذي بدء لتلك النصيحة السقراطية التي نقشت على معبد « دلف » (Delphes) : « أعرف نفسك بنفسك » . والمقصود بهذه القاعدة ليس أن يعرف المرء طبعه وما يختصّ به كفرد متميّز عن بقية الأفراد ، وإنما أن يدرك وضعه كإنسان وأن يعمّق وعيه بمحدوده التي لا تضعفه بقدر ما تمكّنه ، إن وعى بها ، من تطوير قدرته على نفسه وعلى الأشياء .

إلا أن هذه الرسالة السقراطية قد شوّهت بطرق مختلفة من قبل صغار السقراطيين الذين رأوا في نداء سقراط بمعرفة الإنسان لنفسه دعوة إلى الإنطواء على النفس ، إلى هجر المجتمع والإكتفاء بالذات . وعلى حدّ تعبير « جان بران » ، « يشكل في هذا الصدد برميل ديوجان الشهير رمزا كاملا ، إذ لم يعد الحكيم ذلك الشخص المتفتّح على الطبيعة ... والمندمج في حياة المدينة ، بل أصبح يعيش بينه وبين نفسه ، وحيدا داخل برميله . وعليه يبدو أن قطيعة قد حدثت بين الحكيم والطبيعة ، بين الحكيم والمدينة » (25) .

(25) جان بران ، الأبيقورية ، ص 12 (الطبعة الفرنسية ، سلسلة ماذا أعرف ؟ عدد 810) .

بالإضافة إلى هذه القطيعة التي حلت محلّ التناغم القديم بين الإنسان والطبيعة والتي أفقدت المواطن اليوناني شعوره العميق بالانتماء إلى مجموعة لا يمكن هجرها دون البسقوط في التوحش ، ظهرت عند السفسطائيين أطروحة ثورية بالنسبة إلى ذلك العصر ، يلخصها قول « بروتاقوراس » (Protagoras) بأن الإنسان مقياس كل الأشياء ⁽²⁶⁾ . ففي الماضي كانت آلهة « الأولان » هي مقياس كل الأشياء إذ هي المحددة لوجودها ولمصيرها ، بينما أصبح الإنسان حسب هذا الاعتبار الجديد متحكماً في مصيره وله قدرة الحكم على الأشياء والتمييز بينها . صحيح أن فكرة « بروتاقوراس » قد تحدث شقاً بين الأفراد وقد توقع بهم في صراع ناجم عن اختلاف مقاييسهم وتباين رغباتهم ، إلا أن السفسطائيين لا يكثرثون بذلك ، لأن الصراع الناجم عن كثرة المقاييس أفضل طريقة للانتقاء الطبيعي الذي يحقق البقاء للأقوى ، أي للأفضل في نظرهم ⁽²⁷⁾ .

مهّد إذن القول « بالإنسان - المقياس » ليس فقط إلى الشك في الآلهة وفي نشاطها بل أيضاً في حقيقة العالم وحقيقة الأشياء . وترك الكلمة هنا لـ « جان بران » الذي يقول : « هكذا إذن مهّد القول السفسطائي بالإنسان - المقياس الطريق لشكّة « بيرون » ، ورغم كل الفروق التي تفضل هذا الأخير عن السفسطائيين يمكن القول بأن قاعدة « الإنسان مقياس كل الأشياء » ، لئن آلت في البداية إلى الإفراط وإلى تجاوز الحد ، ذلك التجاوز الذي وضعه « كاليكلاس » و « ترازيماك » قاعدة في الحياة ، فهي قد آلت بعد ذلك إلى غياب القياس والحد الذي تمتاز به البيرونية . وفعلاً تقوم حكمة الفيلسوف الشاك على النفي : الحكيم هو ذلك الشخص الذي يقوم بتعليق الحكم والذي يمتنع عن الكلام والتعريف ، وهو من يفوز باللامبالاة التي تقدر وحدها على تخليصه من كل الأهواء وعلى إنعامه بغياب الإضطراب » ⁽²⁸⁾ .

من الطبيعي إذن في مثل هذه الظروف الخاصة التي شاهد فيها الإنسان اليوناني القوة والعنف ينتصران على الحق والعدل ، والتي فقد فيها مع كرامته كمواطن ثقته

(26) راجع أفلاطون . بيتاقوس . 152 أ .

(27) راجع أفلاطون . قرجياس . 482 ج . راجع أيضاً الجمهورية . الباب الأول . 336 ب .

(28) جان بران . كتابه المذكور . ص 14 .

بالعناية الإلهية وثقته بالأشياء⁽²⁹⁾ ، أن تظهر بعض المحاولات من أجل إنقاذه من حالة الإضطراب والتفريق التي أصبح يعيشها ، وأبرز هذه المحاولات ما تمخّضت عنه مدرستان فلسفتان متعاصرتان ومتنافستان هما الأبيقورية والرواقية . ويتفق المذهبان في محاولتهما المصالحة بين الإنسان والكون فكان شعارهما واحداً ، وهو « أن يعيش المرء وفقاً للطبيعة » . بيد أن المفهوم الرواقي للطبيعة يختلف عن المفهوم الأبيقوري ، بحيث لم يُثر المفهوم الأول الذي يوحد بين الإله والطبيعة والذي يدعو إلى إلحام عقل الإنسان بالعقل الإلهي المنتشر في الكون ، نفس الاستنكار الذي أثارته الطبيعيات الذرية المستبعدة للغائية ، والمنطق الحسوي الذي يؤسس المعرفة على الإحساس الميؤوس منه منذ أفلاطون ، والأخلاق المتعينة القائمة على مبدأ اللذة . فبينما تدعو الرواقية إلى الانسجام مع الطبيعة بالخضوع لمجرى أحداثها والاستسلام لتقلبات الزمن الذي يعبر عن العناية الإلهية وعن القدر المحتوم (Le fatum) ، تدعو الأبيقورية إلى العيش وفقاً للطبيعة وترى في الإحساس معياراً للحق⁽³⁰⁾ ومعياراً للخير⁽³¹⁾ ، بحيث لا تعدو أن تكون الطبيعة في نظرهم حضوراً خاماً وجملة من الظواهر الفيزيائية التي لا دخل فيها للقضاء والقدر والعناية الإلهية .

ولئن كان الرواقيون والأبيقوريون يستعملون نفس مصطلح الأتراكسيا للتعبير عن الحالة الخاصة التي يتمتع بها الحكيم ، فإن الأتراكسيا عند فلاسفة الرواق حصيلة الوعي بأنضمام العقل البشري إلى اللوقوس الإلهي والرضاء بنظام الكل ومصيره دونما أكثرات بصروف الدهر من مرض وبؤس وشقاء ، أما الأتراكسيا الأبيقورية فهي تتحقق بالانتصار على رغباتنا اللامحدودة التي لا تصيب في الغالب هدفها ، وعلى الحشية والخوف اللذين يعكران صفو حياتنا بدون هوادة . وهذا الانتصار على هذه الحواجز التي تحول دون التمتع بالأتراكسيا لا يتحقق بدوره إلا بمعرفة الطبيعة وبالإقتناع بأن كل ما يجري فيها من أحداث إنما هي أحداث قابلة

(29) « لا غرو أمام مثل هذا المشهاد أن يؤول الأمر ببعضهم إلى اليأس من الفضيلة ومن الحقيقة وإلى التصريح بأن العدالة لا تعدو أن تكون اصطلاحاً . فالصمود أمام مثل هذه الصدمات كان يقتضي فضيلة أسمى من الفضيلة البشرية . » (فكتور بروشار . الشكاك اليونانيون . يذكره هنري لانقران في كتابه المذكور . ص 18 .)

(30) لذلك نقول إن الأبيقورية مذهب حسوي .

(31) لذلك نقول إن الأبيقورية هيدونية . أي مذهب مُتعي .

للتفسير أو على الأقل لإحدى التفسيرات الممكنة التي تستبعد إطلاقاً أي تدخل للآلهة وللقوى الغيبية . وعليه فالأتراكسيا الأبيقورية مشروطة بالقضاء على الرعب الشديد الذي تولده الظواهر الطبيعية الغريبة في نفس الإنسان الجاهل . وكما ستبين ذلك في جزء لاحق من بحثنا . ليست الغاية من الطبيعيات الأبيقورية أن تعين التفسير الحقيقي الوحيد لكل ظاهرة طبيعية بقدر ما أن تمنحنا تفسيراً ما تسترجع النفس به راحتها وهدوءها⁽³²⁾ . وعلى هذا الاعتبار فإن الغاية من تفسير الظواهر الطبيعية ليست غاية تقنية كل ما يرجى منها تحقيق سيادة الإنسان على الطبيعة وتملكه لها وفقاً للمشروع الديكارتي ، وإنما الغاية منها قبل كل شيء هي أن يتخلص الإنسان من قلق النفس وأضطرابها ومن خشية عقاب الآلهة وعذاب « آلهادس »⁽³³⁾ ، وأن يدرك أنه يمكن الفوز بحياة ناعمة منذ حياة الدنيا⁽³⁴⁾ .

(32) راجع الرسالة إلى فيثوليس .

(33) الهادس (Hadès) هي جهنم عند اليونانيين .

(34) الرسالة إلى إيدوميني (أنظر الصفحة 91 من كتابنا هذا) .

الفصل الثالث العالم المتكاثري أو الأسس المنطقية للأخلاق

لئن توقفت سعادة المرء في رأي أبيقور على شرطين أساسيين هما وقاية الجسم من الألم وتخليص النفس من القلق والإضطراب ، فإن تحقيق هذين الشرطين يبقى رهين القضاء نهائيا على كل مصادر الخوف، ولا سيما على الخوف من الموت ومن الآلهة .

ولقد تأكد لنا ممّا سبق أن تأسيس علم فيزيائي يمحيط اللثام عن أَلغاز الكون ويكشف عن حقيقة الخوارق المزعومة قد غدا أمرا ضروريا بالنسبة إلى فيلسوف الحديقة لكي يقيم أخلاقا خالصة من الخوف والوجل . ولكن هل من معرفة لظواهر الطبيعة بدون نظرية في المعرفة وهل من فيزياء مادية بدون منطق حسوي ؟

توجد إذن علاقة وثيقة ليس بين المنطق والفيزياء الأبيقوريين فحسب بل أيضا بين المنطق والأخلاق ، إذ لا بدّ من تحديد معايير الحقيقة وشروط المعرفة الصحيحة

لكي نتمكن ، بتطبيقها في دراسة الظواهر ، من معرفة الحدّ الذي لا ينبغي تجاوزه والقياس الذي لا بدّ من إعماده حتى نضمن لأنفسنا الحياة السعيدة وحتى نعلم بالأفلاك المشوذة .

وتجدر الإشارة بادىء ذي بدء إلى أن علم القانون (أو المنطق) الأبيقوري يختلف تماما عن المنطق الأرسطي وعن المنطق الرواقي . فنحن لا نجد مثلاً في منطق أبيقور نظرية في المفهوم والتصور أو نظرية في الخطاب والاستدلال على غرار ما نجده عند أرسطو . إذ المنطق الأبيقوري لا يطمح إلى أكثر من تحقيق مقارنة للواقع تسمح للإنسان بالتصرف إزاء الأشياء بحبرة ودراية . وعليه فإن أبيقور لا يعبأ بالمفاهيم والتصورات . وهو لا يحتاج إليها إلا بقدر حاجته إلى التعبير عما هو موجود . ممّا دفع بشيرون إلى مؤاخذه قائلاً : « إنه قد ألغى الحدود وهو لا يعلم شيئاً عن التقسيم والتوزيع . كما أنه لا يقول شيئاً عن الكيفية التي يقود بها الاستدلال إلى النتائج ولا يبين كيف يمكن فضح السفسطة وإزالة الإبهام » ⁽¹⁾ .

ومن جهة أخرى لا علاقة للمنطق الأبيقوري بمنطق الرواقيين الذي يدرس علاقات اللزوم الزمانية ليبين كيف ترتبط الأحداث وفقاً لعناية إلهية يرفضها أبيقور رفضاً مبدئياً .

وبينا كانت جماهير غفيرة تقصد مدرسة الرواق لتشهد مجادلات « زينون » وتلاميذه كان أبيقور يتنافس بكل بساطة مع أصدقائه في خلوة من خلوات حديثه . « نابذا الجدل كشيء غير نافع » ⁽²⁾ . وإذا أجاز البعض لأنفسهم اتهام أبيقور بجهل المنطق جهلاً فادحاً فلا أنهم لم يفهموا أن الشيء الهام حقاً بالنسبة إلى هذا الفيلسوف ليس أن نعرف بل أن نكون سعداء ، وأن غايته المنشودة ليست أن يدرّبنا على التحذلق والتحكك وإنما على ربط الصلة بالواقع على الدوام ، حتى لا تنتصر علينا الأوهام والمعتقدات الباطلة . وأفضل ما يربطنا بالواقع هو البداة الحسية التي يعتبرها أبيقور أول معيار للحقيقة ، قبل معياري التوقع والإنفعال .

(1) شيرون . في الغايات . الباب الأول . الفصل السابع . الفقرة 22 .

(2) ديوجان اللايرتي . كتابه المذكور . الباب العاشر .

ـ الإحساس :

يبدو أن أفلاطون لم ينجح في القضاء نهائيا على الإحساس (الذي يبقى في رأيه مشوبا بالذاتية والنسبية الحائلتين دون بلوغ المعرفة الصحيحة) ، إذ ما فتىء أبيقور يحاول ردّ الاعتبار إلى الحسّ الذي لا يكذب أبدا والذي لت يمكنه تبعا لذلك أن يضيف شيئا إلى ما يدركه أو أن ينقص منه شيئا ^(١) .

وإذا كان ديوجان اللايرتي يرى بعض التعاطف بين أبيقور وفلاسفة المذهب الشكّي ^(٢) فالواقع أن فيلسوفنا لا يتجاوز حدّ الإعجاب بالاتراكسيا البيرونية . وهو يرفض تعليق الحكم حول الظواهر ومدى صدقها . لأن الإحساس في نظره أكثر مصادر المعرفة بداهة . لدرجة أنه كان يقول . حسب رواية شيشرون . إنه « لو خدعه حسّ واحد مرة واحدة في حياته فهو لن يثق بأي حسّ من حواسه أبدا » ^(٣) .

لا مجال إذن لأن يشكّ أبيقور في حواسّه التي تنقل له الواقع بكلّ صدق وأمانة . والتي لا يمكن أن تُعدّ مسؤولة عن الأخطاء والأوهام التي يقع فيها المرء غالبا . فبالنسبة إلى أبيقور « كل ما يُدرك هو حق وواقع ، إذ لا يوجد فرق بين القول إن شيئا ما حقيقي وبين القول إن هذا الشيء موجود (. . .) فالشيء الحقيقي هو إذن الشيء الموجود والشيء الخاطيء هو الشيء اللاموجود » ^(٤) .

وعليه فالحقيقة ليست في الأبيقورية توافقا منطقيا بين قضيتين متناسبتين . ولا تطابقا بين العقل والأشياء (Adaequatio Rei et Intellectus) . بل الحقيقة هي الواقع . والإحساس هو ما يسمح بتجلّي هذا الواقع وبخضوره . ويتولّد الإحساس عن تماسّ حضورين إثنين هما الحاسّ والمحسوس . سواء تعلق الأمر بالإحساسات اللمسية والذوقية أو بالإحساسات البصرية والشمية والسمعية .

وتجدر الإشارة هنا إلى نظرية الأشباه التي تُفسّر نظرية الإحساس - التماس عند

(3) راجع الرسالة إلى هيرودوت . الفقرتان 37 - 38 والفقرة 50 راجع أيضا لوكراس . في الطبيعة . الباب الرابع . من البيت 462 إلى البيت 521 .

(4) ديوجان اللايرتي . المصدر المذكور . الباب العاشر .

(5) شيشرون . تذكره جنيف روديس لويس . المصدر المذكور . الملاحظة 1 بأسفل الصفحة 92 .

(6) سكتوس أمبريكوس . يذكره جان بران . المصدر المذكور . ص 32 .

أبيقور⁽⁷⁾ . ويمكن تلخيص أطروحة هذا الأخير القائلة بأنه تصدر باستمرار عن كل الأجسام ذرات دقيقة للغاية تكون في شكل قشور رقيقة هي بمثابة « الأشياء » (Simulacres) ؛ وهذه الأشياء هي المولدة للإحساس عند إلتقائها بالأعضاء الحاسة⁽⁸⁾ . ونفهم ، إنطلاقا من هذا الاعتبار ، أن الإحساس يتم دائما عن طريق التماس ، أيّا كان الحسّ المعني ، وأنه لا يمكن للإحساس أن يخطيء أبدا . إذ أنه يقوم على إدراك مباشر للواقع كما يظهر ويتجلى .

فمن أين إذن يتسرّب الخطأ إلى معرفتنا إن كان الإحساس لا يخطيء أبدا وكيف السبيل إلى تفسير الأخطاء الضرورية التي تعزى في العادة إلى الحواس ، مثل رؤية البرج المربع مستديرا عن بُعد أو رؤية العصا المستقيمة منكسرة في الماء ؟
يبين « لوكراس » في الباب الرابع من كتابة « في الطبيعة » ، بعد حديثه عن الأشياء ، أن عملية الإحساس تقوم على معطيات ثلاثة :

- 1 (الكيفيات والخاصيات العالقة بالأشياء المحسوسة .
- 2 (الوسط الذي تنتقل فيه صور هذه الأشياء والذي يشوّه أحيانا هذه الصور .
- 3 (حواسنا المدركة لصور الأشياء .

ويستعرض لوكراس أمثلة عديدة ومتنوعة تدين ظاهريا الحواس : البرج المربع الذي يبدو مستديرا عن بعد (ب . 353 - 354) ، الأجرام السماوية التي تبدو ثابتة (ب . 391 - 396) ثم تبدو متحركة عند تنقل السحب على إثر هبوب الريح (ب . 443 - 446) ، السفينة التي تبدو ثابتة في حين تتحرك الهضاب والسهول (ب . 389) ، المجذاف الذي يظهر منكسرا في الماء (ب . 436 - 442) ، الرؤى والكلمات والحركات التي ندركها أثناء النوم ، إلخ .

بيد أن لوكراس يبقى متمسكا برأي أبيقور القائل إن الحواس لا تخطيء أبدا

(7) يقول سيرل يلي في هذا المضمار : « All sensation (...) in its physical analysis, is an atomic movement due to the touch resulting from the contact of material bodies. Hence the simplest form of sensation is the feeling of contact which we may experience in any portion of our body, when an external body impinges upon it, and to such contact all sensation must ultimately be reduced »

(Cyril Bailey, « The Greek atomists and Epicurus, Oxford, 1928, cité par J. Brun, o.c. p 33)

(8) راجع الرسالة إلى هيرودوت . الفقرة 46 .

وهي أصدق ما نثق به ؛ بل إن الشك في الحواس عبث إذ كيف سنشكّ فيها وكيف سندحضها ؟ إن كان ذلك بالعقل فالأمر غير ممكن لأن الإحساس سابق على العقل والعقل تابع له ، وإن كان ذلك بالحواس نفسها باعتبار أن حساً ما قادر على تصحيح حسّ آخر فالأمر أيضاً ممتنع لأن « إحساساً مماثلاً لا يستطيع دحض إحساسٍ مماثل إذ لكليهما نفس القوة ، كما أن إحساساً مختلفاً لا يستطيع دحض إحساس آخر إذ أنهما لا ينطبقان على نفس الأشياء »⁽⁹⁾ .

وبناء على ذلك يكون الإحساس قائماً على بداهة لا يمكن رفضها بأي وجه من الوجوه وإن ما نسمعه الآن لا يبطل ما سمعناه من قبل ، وما نسمعه لا يبطل ما نراه ، أو ما نراه لا يبطل ما نسمعه إلخ . فكلّ الإحساسات صادقة في حدّ ذاتها ، وبما أن العقل تابع لها فهو لا يستطيع إبطال ما ساهم في تكوّنه وإلا هدم قواعده الأساسية وشروط إمكانه . ويقول لوكراس في هذا الشأن : « أي شهادة تستحقّ ثقتنا أكثر من شهادة الحواس ؟ إذ لو كانت الحواس تخدعنا هل العقل سيشهد ضدها وهو الصادر عنها ؟ ثم لو فرضنا أنها خادعة فإن العقل سيصبح كاذباً بدوره . وهل للسمع أن يصحّح البصر ؟ أو اللمسُ السَّمْع ؟ وهل يمكن للذوق أن يكذب اللمس ؟ أم أن الشم هو الذي سيخزي الحواس الأخرى ؟ أم هما العينان ؟ لا أحد منها في اعتقادي إذ لكل واحد قدرات محدودة ووظائف خاصة .. ويترتب عن ذلك أن الحواس غير قادرة على مراقبة بعضها البعض إذ نحن نمنحها دوماً نفس الثقة . وعلى ذلك فإن إدراكاتها هي في كلّ لحظة صادقة »⁽¹⁰⁾ .

ولكننا لم نفهم بعدُ إلى أي شيء يُعزى الخطأ . فالأبيقورية قد حاولت تجاوز كل من الموقف العقلاني والموقف الشكّي اللذين ينطلقان من تناقض الإحساسات ، الأول ليرفض أن يكون الإحساس مبدأ للعلم ، والثاني ليقرّ بأن المعرفة مستحيلة⁽¹¹⁾ ؛ إلا أن الخطأ باقٍ ولا يمكن رده بسهولة .

الجواب يقدمه أبيقور في رسالته إلى هيرودوت حيث يصرّح بأن مصدر الخطأ هو الظنّ الذي ينضاف إلى الإحساس ، و « بأن الحكم الكاذب والخطأ يكمنان دائماً

(9) ديوجان اللايرتي . نفس المصدر ، الباب العاشر . الفقرة 32 .

(10) لوكراس ، في الطبيعة ، الباب الرابع . من البيت 482 إلى البيت 499 .

(11) راجع لوكراس ، نفس الكتاب ونفس الباب . من البيت 469 إلى البيت 479 .

وأبدا فيها يضيفه "الثاني". ففروية البرج المربع مستديرا هي على سبيل المثال رؤية صادقة بالنسبة لنا ، وأما الخطأ فهو في الاعتقاد بأن البرج مستدير حقاً . وعليه لا يمكن الخطأ في الإحساس وفي الصور الحسية التي تصل إلينا والتي تبقى في حد ذاتها صادقة وإنما في اعتقاد أن هذه الصور الحسية مطابقة للأشياء المحسوسة ومماثلة لها . أما ما يطرأ على الإحساسات من تشويه فهو راجع إلى الحالة التي تكون عليها الأشياء إثر عبورها للوسط الفاصل بين المدركات الحسية والذات المدركة ، أو إلى الحالة التي يكون عليها العضو المتقبل للإحساسات . فالأشياء التي تصدر عن البرج المربع تصل إلى الذات المدركة عابرة فضاء معيناً مصطدماً بالهواء وبجسيمات لا مرئية لا تعد ولا تحصى . وينقل لنا « سكوتس أميريكوس » هذه الفكرة في قوله : « يحق لنا القول إنه لما يبدو الشيء المحسوس صغيراً وبحجم معين فهو فعلاً بهذا النحو ، لأن حافة الأشياء قد إنكسرت أثناء انتقالها عبر الهواء . ولما يظهر لنا نفس الشيء من جديد عظمياً وبشكل آخر فهو في هذه الحالة فعلاً عظيم وله شكل آخر ، إذ أن صورته لم تصل إلينا في كلتا الحالتين بطريقة مماثلة » (12) .

ومن هذا المنظور تتبيّن أخطاء الحس لأن كل الإحساسات صادقة ؛ فصوره المجذاف المنكسر في الماء صورة صادقة وصوره موجودة وجوداً فيزيائياً يجعلها تنطبع كما هي عليه في العضو المبصر . ولما يخرج المجذاف من الماء ويبدو مستقيماً لا تصحح هذه الصورة الجديدة الصورة الحسية الأولى التي لا تقل عنها صدقاً وواقعية . أما في مثال العمل الذي يبدو حلوّاً للإنسان الذي يكون في صحة جيدة ومراً للمريض . فإن ذلك يعزى إلى حاسة الذوق المتأثرة بحالة المرض ، بحيث لا تقبل هذه الحاسة الإحساسات الذوقية بطريقة سليمة .

كل هذه التعليقات لم تمنع « سيرل بيلي » من الإقرار بأن نظرية الأشياء قد قضت على الأبيقورية « وقطعت جذور النسق الأبيقوري » (13) . إذ - كما يقول « أ. فيريو ريمون » (A. Virieux-Reymond) محلاً بعض الصعوبات الناتجة عن هذه النظرية - « كيف يمكن لأبيقور أن يختار الإحساس معياراً للحقيقة بعد أن تبين

(12) سكوتس أميريكوس . ضدّ الدغاليين . تذكره ج . روديس ليبس في كتابها المذكور . ص 97 .

(13) تذكره ج . روديس ليبس في كتابها المذكور . ص 95 ؛ يذكره أيضاً جان بران ، المصدر المذكور .

لنا أن الأشباه ليست بالضرورة مطابقة لموضوعاتها ؟ ^(١٤) بعبارة أخرى : كيف يمكن أن نتق بالأشباه والحال أنها كثيرا ما تكون غير مطابقة لموضوعاتها ؟

في إعتقادنا أن الشيء الهام بالنسبة إلى أبيقور ليس معرفة الشيء المدرك في حد ذاته بقدر ما هو معرفة هذا الشيء في علاقته بوجودنا ، ومهما اختلفت الإحساسات المتعلقة بنفس الشيء فإن كل إحساس هو إحساس لحظي ، وهذا الإحساس هو الذي ينبغي أن يحدد شعورنا وحياتنا . ويقول « بلوتارك » في هذا الصدد : « نعلم عادة أن نفس ماء الحمام يبدو لبعضهم محرقا وللبعض الآخر باردا . ويجب إضافة ماء بارد للأولين وماء ساخن للآخرين ... وعليه إذا لم يكن أي إحساس أصدق من الآخر فإنه يترتب عن ذلك أن الماء في ذاته لا هو ساخن ولا هو بارد ... » ^(١٥) . ويعقب جان بران على جملة بلوتارك قائلا : « لربما يكون جواب أبيقور أن الشيء الهام بالنسبة إليه هو أن يعرف هل أن هذا الماء الذي وجدته باردا مزعج له أم لا وهل أنه في حاجة أم لا إلى التسخين ... » ^(١٦) .

إن العيش وفقا للطبيعة هو العيش الهادئ الذي يقتصر على الإحساسات الحاضرة التي تربطنا بالحيط الذي نعيش فيه ، دونما محاولة التطلع على ما تحفيه هذه الإحساسات حاضرا أو مستقبلا . لذلك ليس مثلا للموت معنى بالنسبة للأحياء ولا بالنسبة للأموات ، إذ هو لا يشكل موضوع إحساس للأحياء ماداموا أحياء كما أنه لا يشكل موضوع إحساس للأموات الذين لا يحسّون . وعليه إن الحكيم ، كما يقول سينيوزا ، لا يفكر في شيء أقل من تفكيره في الموت ، وينبغي على من يرغب في السعادة أن يستبعد نهائيا هذه الفكرة وأن يكتفي بالإحساسات الحاضرة . أما عن تباين هذه الإحساسات وتضاربها أحيانا فإن الفيلسوف لا يكثر بذلك لأن المهم هو ألا نسلك سلوكا من تطفئ عليه عواطفه وتستعبده آراؤه لدرجة أنه يصبح يأمل من الإحساسات الحاضرة أو يخشى منها شيئا آخر غير ما تقدّمه له وقت حضورها . ومن هذا المنطلق نفهم أن نظرية الإحساس الأبيقورية ترمي إلى حصر الوجود الإنساني في حدود الحاضر بما يتضمّنه من إحساسات بديهية ، دون تفكير في خفايا

(١٤) تذكره ج . روديس ليويس . نفس المربع . المجلد الرابع أسفل الصفحة 95 .

(١٥) يذكره جان بران ، نفس المرجع ، ص 41 .

(١٦) جان بران ، نفس المرجع ، ص 41 .

الأشياء وفي الغيبات المريبة التي تلهيه عما تقدمه له اللحظة الحاضرة من متع وملذات . ونحن نشاطر « جان فالو » (Jean Fallot) رأيه لما يقول : « إذا كانت الأبيقورية لا تتجاوز أبدا الإحساس وإذا كانت لا تقدم لنا أي معيار معرفي مستقل تمام الاستقلال عنه ، فهي لا تقف البتة عند الإحساس وإنما تعتبره على الفور يبعديه الأخلاقي والروحي قدر إعتبارها لبعده الفيزيولوجي » (17) .

- التوقع :

لو بقي المرء على مستوى الإحساسات الآنية للظواهر المتبدلة لما استقرَّ على رأي واحد ولما استطاع التمييز بين الحلم واليقظة ولا الفصل بين الصواب والخطأ . غير أن الإحساسات المتكررة تسمح باستخراج صور حسية عامة أو نماذج حسية من سيلان الإنطباعات العابرة الحافظة ، يُشار إليها بنفس اللفظ ولها نفس المعنى . تلك هي العملية التي يسميها أبيقور « التوقع » ، وهو ثاني معايير الحقيقة .

ولقد ترجم شيشرون الكلمة اليونانية (Prolepsis) (التي تعطي بالفرنسية (Prolepse)) بكلمة (Anticipatio) (توقع) وبكلمة (Praenotio) (فكرة سابقة) . أما الكلمة الفرنسية (Concept) (مفهوم ، تصور) فهي لا تؤدي المعنى لأن فلسفة أبيقور لا تتراح إلى مثل هذا المصطلح العقلاني ؛ وقبل أن نبيّن لماذا ، لنذكر أولاً بما كتبه ديوجان اللايرتي عن التوقع في الباب العاشر من كتابه حول « حياة مشاهير الفلاسفة ، مذاهبهم وحكمهم » ، حيث يقول : « إنهم يتحدثون عن التوقع بما هو إدراك أو ظنّ سوي أو تفكير ، أو فكرة عامة موجودة فينا ، أي بما هو تذكر لما تردّد علينا ، مثل قولنا « هذا إنسان » ، إذ في نفس اللحظة التي ننطق فيها بكلمة « إنسان » تحدث فينا هذه الكلمة صورة لإحساسات سبق أن أدركناها . وعليه يتجلى معنى كل لفظ بصفة مباشرة وبديهية ، ناهيك وأنه لا يمكننا البحث فيما نبخته لو لم تكن لدينا معرفة سابقة به . فنحن نقول مثلاً : هل أن ما يوجد هناك فرس أم بقرة ؟ وفي هذه الحالة ينبغي أن نعرف مسبقاً صورة الفرس وصورة البقرة وإلاّ لما أمكننا تسميتهما . وهكذا فإن التوقعات واضحة وبديهية بداهة مباشرة » .

(17) جان فالو ، اللغة والموت في فلسفة أبيقور ، الصفحة 19 من الطبعة الفرنسية ، نشرة « جوليارد » (Julliard) ، 1951 .

وبعارة أخرى يطلق لفظ التوقع على إنتقال الذهن من إدراك الجزئي ومن إدراك المعنى الخاص إدراكا حسياً متكرراً في الماضي إلى إدراك المعنى العام والكلّي إدراكا مباشرا وبديها في الحاضر .

وقد يخطر ببالنا هنا أن التوقع عملية عقلية صرفة ، غير أنه في الحقيقة لا يتأصل في العقل وإنما في الإحساس . فالتوقع لا يعدو أن يكون فكرة حسية نستذكرها في حالة غياب موضوعها ، وبعبارة أخرى إنه تذكر شيء خارجي ظهر لحواسنا وانطبع فيها مرّات عديدة . وكما رأينا في المثال الذي ساقه ديوجان اللايرتي لا يمكن أن نقرّ هل أن ما نراه من بعد هو حصان أم بقرة إن لم تكن لدينا فكرة هذين الكائنين وإن لم نحصل لدينا هذه الفكرة عن طريق التوقعات التي تقوم على إدراكات حسية متكررة في الماضي .

ويبدو أن شيشرون قد أخطأ لما اعتبر التوقع معنى سابقا وفكرة فطرية ولما عدّه تمثلاً عتيداً للأشياء سابقا على التجربة الحسية . أما الدليل الذي يسوقه شيشرون فهو متعلق بمعرفتنا بالآلهة التي يعتبرها « أفكارا سابقة » موجودة فينا بالفطرة ؛ بمعنى أن إثبات وجود الآلهة يُفسر بكون « الطبيعة نفسها قد طبعت في جميع العقول فكرة الآلهة ... وذلك ما يسمّيه أبيقور (Prolepsis) ، أي فكرة سابقة حول موضوع ما ؛ ولولاها لما استطعنا فهم أي شيء ، ولا البحث ولا النقاش » . وعلى ذلك فإنه « من الضروري أن تكون لدينا فكرة عن وجود الآلهة ، لا سيما وأنها فكرة موضوعية فينا . بل هي فطرية ... » (18) .

ولقد استند « دي ويت » (De Witt) (19) على هذه الأطروحة الشيشرونية في تأويله الفطراتي للتوقع ، كما قال بأدلة أخرى إستقاها من مثال غرائز الحيوانات الذي يذكره لوكراس في قصيدته (20) .

يبد أن مثل هذا التأويل الذي يجوّز وجود أفكار في عقل الإنسان سابقة على التجربة يغفل التزعة التجريبية والبعد المادي للفلسفة الأبيقورية . وفعلا إن أبيقور

(18) شيشرون ، تذكره ج . روديس لبويس ، المرجع المذكور ، ص 102 - 103 .

(19) يذكره جان بران ، المرجع المذكور ، ص 43 .

(20) راجع لوكراس ، في الطبيعة ، الباب الخامس ، من البيت 1028 إلى البيت 1040

يؤكد أكثر من مرة أن أفكارنا متولدة عن الحواس ، وأن المصدر الأول والوحيد للمعرفة هو الإحساس . وعلاوة على ذلك أتى للعقل أن تكون توقّعاته فطرية والمعلوم أن العقل نفسه تابع للحواس ومدين لها بوجوده وبمعارفه .

بَيّ الآن ألا نخلط ، كما فعل « شتاينهارت » (Steinhart) ⁽²¹⁾ بين التوقع والتذكّر وألا نجعل من التوقع صورة ناتجة عن إدراك جزئي بقي عالقا بذهننا ويمكننا إستدكاره حسب إرادتنا ، ناهيك وأن ديوجان اللايرتي قد أكد لنا أن « البرولابسيس » (Prolepsis) هي فكرة عامة ولم يقل لنا بأنها فكرة جزئية .

صفوة القول أن الإحساس الذي يتكرّر عدة مرات يجعل صورة الشيء منطبعة فينا بكل وضوح وبداهة . مما يسمح لنا عند الإحساس بشيء حاضر بإدراكه إدراكا مباشرا وبالإشارة إليه وتسميته .

إلا أن الإحساسات المتكررة في السابق لا تكون مطابقة لبعضها مطابقة كلية حتى لو كانت متعلقة بنفس الموضوع ، لذلك فإنها تتشذّب من لواحقها وأعراضها لتكوّن وحدة الصورة واستمراريتها ⁽²²⁾ ولكي يتميز الاسم الذي يُشار به إلى الشيء المحسوس بنسبة من الثبات ومن العموم . وعلى ذلك يشترط الإدراك المتناسك ويشترط القول الصحيح والحكم الصادق أن تخضع الطبيعة لقوانين ثابتة وأن تتشكل الموجودات وفقا لنماذج عامة يسهل إدراكها والتعرّف عليها .

ينغمّ لتوقع إذن على نوع من « الإحساس المُتّرد » ، على حدّ تعبير « رافسيون » الذي يقول : « لا يعدو أن يكون «توقع» أبيقور الأثر الذي يتركه اللاحساس المتكرر عدة مرات . إنه صورة Image وسحة مطابقة ، لذلك فهو يمتاز بنفس البداهة المباشرة ونفس اليقين المعصوم من الخطأ اللذين للاحساس » ⁽²³⁾

نفهم إنطلاقا من هذه الإعتبارات كيف تنحلّ اعتراضات الشكّيين القائمة على الطابع المتغيّر للإحساسات . وفعلا . لما كان تكرار الإحساس يتحقق بإصدار الشيء المحسوس لمجموعة من الأشباه . فإن العناصر المتماثلة والمتشابهة بين هذه

(21) يذكره جان بران . المرجع المذكور . ص 43 .

(22) الرسالة إلى هيرودوت . الفقرة 50 .

(23) تذكره ج . روديس ليويس . المرجع المذكور . ص 105 . الملاحظة 11 بأسفل الصفحة .

الأشياء تنتضد وتلتحم ببعضها لتولّد صورة نوعية ومعنى مشتركاً عند كل الذين يعيشون نفس الخبرة الحسية . وهذه الطريقة تفقد الإحساسات المتغيرة ووجهات النظر المتباينة قيمتها المعرفية ، مثلاً هو الشأن بالنسبة للعسل الذي يبدو لأغلب الناس «حلو» فيغلب الإقرار بطعمه الحلو . أما إذا أجمع بعض المحمومين على أنه مرّ فإن هذا الإحساس ليس خاطئاً (بعلّة أن عدد المحمومين هو دائماً أقلّ من عدد الذين في ساحة جيدة) ، بل نحن في هذه الحالة إزاء موضوعية مزدوجة . أي أمام إحساسين صادقين تتمثل موضوعية أولهما في الاتحاد بين جسم خارجي وبين حاسة ذوق عادية . وثانيهما في الاتحاد بين نفس الجسم الخارجي وبين حاسة في غير حالتها الطبيعية . لا غرو إذن أن يكون إثبات التوقع المتولّد عن الإحساس بالإحساس نفسه . وإلا لم نتجاوز مستوى الإقراض والظن . وبما أن التوقع يقوم على إحساسات متكررة في السابق ويتجاوز التجربة الحاضرة بالتسرّع في الحكم على الموضوع المدرك ، فهو يبقى مشروطاً بالإثبات والمصادقة (confirmation) أو بالتكذيب والإبطال (infirmation) المترتين عن آخر الإحساسات الحاضرة . وعلى حد تعبير « سنكستون أميريكوس » « إن الإثبات هو الإدراك بكل بداهة أن الموضوع المفترض هو حقاً على نحو ما وقع إقراره ؛ فمثلاً لما أقول إن أفلاطون هو القادم نحوي من بعيد ، فإني أفترض وهو على مسافة بعيدة أنه أفلاطون ؛ ولما يقترب منّي أصبح على يقين أنه أفلاطون ؛ وعندما لا يفصل بيننا شيء يصبح إثبات هويته بالبداهة نفسها » (24) .

يبد أن أيقور يضيف إلى معني الإثبات والتكذيب معنى ثالثاً هو اللاتكذيب (non-infirmation) . واللاتكذيب هو ما يسمح بربط فرضية حول موضوع لامرئي بقضية بديهية ، كقولنا مثلاً مع أيقور إن الخلاء - وهو شيء لامرئي - موجود ، بدليل أن الحركة - وهي شيء بديهي وظاهر للعيان - موجودة . وفعلاً لو لم يكن الخلاء لما كانت الحركة ، إذ أن الجسم المتحرّك لن يجد فضاء يتحرّك فيه لو كان ما في الكون إلّا الملاء . وعليه إن بداهة الحركة لا تكذب ولا تبطل الخلاء اللامرئي المفترض . بمعنى أن وجود الحركة لا يجعلنا ندرك الخلاء إدراكاً يقوم على

(24) سنكستون أميريكوس . ضدّ الرياضيين . يذكره جان بران . المصدر المذكور . ص 44 .

بداهة الحس ، ولكن الحركة تفترض الخلاء ولا تبطله ، إذ بدونه لا يمكنها أن تكون .

الإثبات واللاتكذيب هما إذن معيارا الحقيقة ، واللاتّابات والتكذيب هما معيارا الخطأ . وسيكون لنا رجوع إلى هذه المعايير في مراحل لاحقة من بحثنا .

- الإنفعال :

تمثل الإنفعالات المعيار الثالث للحقيقة والمصدر الثالث للمعرفة ، وهي تنحصر في انفعالين رئيسيين هما اللذة والألم اللذين يقوداننا في حكمنا على الأشياء وفي التمييز بين ما ينبغي إتباعه وما ينبغي تجنّبه . ولقد أشار ديوجان اللايرتي إلى هذه القضية في نهاية عرضه المقتضب لمبادئ علم القانون الأبيقوري فقال : « يردّ الأبيقوريون الإنفعالات إلى إثنيين : اللذة والألم ، ويخصّون بهما كل كائن حيّ . أما الإنفعال الأول فهو مطابق للطبيعة في حين أن الثاني غريب عنها . وبالإعتماد عليها يمكن التمييز بين الأشياء التي يجدر إختيارها والأشياء التي ينبغي تجنّبها » (25) .

ولما كانت الإنفعالات تتولّد عن الإحساسات ، شأنها في ذلك شأن التوقعات ، فهي معيار للحقيقة لا يقلّ قيمة عن المعيارين السابقين . فكل إحساس هو مناسبة للشعور باللذة أو الألم ، وهذا الشعور يرشدنا إلى ما ينبغي البحث عنه وما ينبغي تجنّبه . إنطلاقا من إختيار يقوم على حكم نريده أقرب ما يكون من الواقع ومن الحقيقة . وعلى ذلك فإن إنفعالات اللذة والألم - من جهة كونها قاعدة هذا الحكم الذي يوجّه اختياراتنا ويحدّدها - تندرج ضمن العلم القانوني تماما كالأحاساسات والتوقعات .

فباللذة والألم هما إذن من جهة أولى إمتداد للإحساس ، إذ أنهما يتولّدان بمناسبة الإحساس وعنه ، كما أنهما من جهة أخرى معيار الحكم وقاعدته التي تسمح بالإختيار بين ما يجب أن نرغب فيه وما يجب تركه . وكما يعبرّ عن ذلك « دي ويت » بطرقة : « إن الملذات والآلام هي إشارات الطبيعة بالمرور والوقوف على كل مستويات الوجود » (26) .

(25) ديوجان اللايرتي . المصدر المذكور . الباب العاشر .

(26) يذكره جان بران . المصدر المذكور . ص 45 .

الحاصل في نهاية الأمر أن لانفعالات اللذة والألم بعدا أخلاقيا أساسيا في المذهب الأبيقوري ، لا سيما وأنها الموجهة لاختياراتنا والمحددة لتصرفاتنا . فلا غرو أن تمتد الحسوية الأبيقورية إلى نزعة هيدونية تقوم على مبدأ اللذة وتجعل من المتعة قاعدة للسلوك . ولئن كانت اللذة هي حقاً عند أبيقور مبدأ الحياة السعيدة وغايتها ، كما أنها مبدأ طبيعي كلي يسمح بتأسيس نزعة هيدونية على مذهبه الطبيعي ، فإن هيدونية فيلسوفنا تختلف عن هيدونية «أرستيب القورينائي» (Aristippe de Cyrène) كما سنوضح ذلك في مرحلة لاحقة من هذا البحث ، خاصة وأن نظرية اللذة الأبيقورية لا تنفصل عن نظرية الرغبات ، بحيث يبقى مبدأ اللذة عند أبيقور دائما مشروطا بتحديد سابق لأنواع الرغبات وأصنافها وباختيار البعض منها دون الآخر .

- إدراكات الفكر المباشرة (أو تمثلات الفكر الحدسية) :

يضيف أبيقور إلى معايير العلم القانوني الثلاثة (الإحساسات ، التوقعات ، الانفعالات) معيارا رابعا للحقيقة وهو الإدراكات المباشرة للفكر أو تمثلات الفكر الحدسية (Phantastikê epibolê tês dianoias) وفضلا عن كون الصيغة اليونانية لهذه القاعدة تجعل ترجمتها إلى لغة أخرى من الصعوبة بمكان ⁽²⁷⁾ ، فإن الغموض الذي يشملها قد آلَ بمؤرخي الفلسفة إلى تقديم تأويلات متباينة لها ، لا سيما وأن النصوص النادرة التي نذكرها لا تخلو من التشويه ومن الإيهام ، مما يجبرنا على الاكتفاء بفرضيات متفاوتة القوة .

أما المصدر الأول الذي يمكن الرجوع إليه فهو ديوجان اللايرتي الذي يكتب بعد عرضه لمعايير الحقيقة الثلاثة : « إن الأبيقوريين يضيفون إليها أيضا تمثلات الفكر الحدسية » . ويمكننا العثور على هذه العبارة في « الرسالة إلى هيرودوت » في الفقرات 38 ، 50 ، 51 و 62 ، كما أننا نجدها في الحكمة الأساسية الرابعة والعشرين . ولئن اختلف مؤرخو الفلسفة في ترجمة هذه العبارة وفي تحديد معناها بكل دقة ، فالأرجح أنها تشير إلى نوع من الاستدلال الذي ينطلق من الإحساسات ومن المزج

(27) لمزيد التدقيق يمكن الرجوع إلى كتاب سيريل بيلي ، المذكور أعلاه ، ص 258 إلى ص 274 . راجع أيضا الترجمات المختلفة للعبارة اليونانية ، تستعرضها ج . روديس لبويس في كتابها حول أبيقور ومدرسته ، ص 110 ، للمحظوة 16 بأسفل الصفحة .

بين المعاني التي تقوم على هذه الإحساسات ، للوصول عن طريق اللا تكذيب (non-infirmation) إلى القول بوجود أشياء لا مرئية لا تقلّ يقينا عن الموجودات الحسية . مثلا يمكن إنطلاقا من الحدس الحسيّ للأجسام القابلة للتقسيم وللأجسام التي تسقط في الفضاء أن يحصل لدينا إدراك مباشر وتمثل حدسي للعالم الكلي الذي تتحرك فيه ذرات لا محدودة العدد ، دون أن يكذب تمثّلنا هذا بأي طريقة من الطرق . بمعنى أن تمثل الفكر الحدسي ، على حدّ تحليل « إميل بريي » (E.Bréhier) ، « يجعلنا تتجاوز الحدس الحسي البسيط لمعينة مشهد الآلية الكونية للذرات : وهي بداهة من جنس مخالف لبداهة الإحساس ، إلا أنها بداهة مباشرة مثلها ويصحبها شعور بالوضوح وبالإنبساط الروحي اللذين نشعر بهما في كل صفحة من صفحات مؤلف لوكراس » (28) .

تسمح إذن تمثّلات الفكر الحدسية ، إنطلاقا من المعينة الحسية ومن التأمل الدقيق فيما تقدمه هذه المعينة ، باستنباط حقائق لم تثبت بعد وحقائق غير مرئية . يقول أبيقور في الفقرة 38 من رسالته إلى هيرودوت : « ينبغي القيام بمعينة كاملة للإحساسات وللمعاني الحقيقية للفكر أو لأي معيار آخر ، وأيضا للإنفعالات الطاغية ، حتى يتسنى إعطاء بعض البيانات حول ما بقي معلقا وحول اللا مرئي » (29) .

ثم يستطرد أبيقور قائلا بأن فهم هذه النقطة بالذات يجعلنا مستعدين لدراسة الأشياء اللا مرئية . ويجوز لنا أن نسوق مثلا آخر يوضح طبيعة هذا المعيار الجديد ، وهو مثال الخلاء الذي يمكن إثباته إثباتا قطعيا رغم كونه لا مرئيا ، إنطلاقا من مشاهدة الحركة . فبداهة الحركة تسمح باستنباط وجود الخلاء ، لأنه لولا الخلاء لما وجدت الحركة ولما انتقلت الأجسام من حيز إلى آخر . وعلى ذلك فإن وجود الحركة لا يكذب وجود الخلاء المفترض .

يبد أن الفقرة 51 من بقية الرسالة إلى هيرودوت تبين أن تمثّلات الفكر الحدسية غير كافية بمفردها لبلوغ الحقيقة ، لأنه « إذا لم تقع المصادقة على الإثبات الناتج عن

(28) أميل بريي ، تاريخ الفلسفة ، الطبعة الفرنسية ، باريس 1931 ، طبعة ألكان ، الجزء الأول ، ص 342 .

(29) التشديد مني .

هذا النمط من التفكير أو إذا وقع تكذيبه ، فالخطأ حاصل ، وإذا وقعت المصادقة عليه أو لم يقع تكذيبه ، فالحقيقة حاصلة .

يبدو إذن أن نسبة من الشك تبقى عالقة بهذا المعيار الأخير ، إذ أن عدم المصادقة يمكن أن يكون وقتيا ، كما أن عدم التكذيب لا يفيد الإثبات والمصادقة المباشرين . إلا أن هذا الشك يمكن التقليل منه ، شريطة أن تكون نقطة الإنطلاق هي دوماً بداهة الإحساس ، بحيث يكون الظاهر المحسوس رمزا للوجود اللامرئي وعلامة له . ولو أخذنا مرة أخرى مثال الحركة ، لاتضح لنا أن وجود الحركة لا يكذب وجود الحلاء اللامرئي المفترض ، بل الحركة تشير إلى الحلاء وهي علامة على وجوده . ثم إن وجود الحركة ، فضلا عن كل ذلك ، يكذب نفي الرواقين للحلاء ، بحيث يفضي نفي نفي الحلاء إلى إثباته .

بقي أن القول بعلامة المرئي على اللامرئي يقوم في اعتقاد الرواقين على علاقة دلالية لا يمكن تعميمها دوماً والأخذ بها في كل الحالات حسب اعتقادهم . ناهيك وأن الأبيقوريين يكتفون عادة بتسجيل علاقات تماثل غامضة ومبهمة ويسحبون ما يشاهدونه في مجال المرئيات على ما يفترضونه في مجال اللامرئيات . وعليه إن الحكم الشرطي الذي يقوم على فرضية ما يقتضي وجود علاقة منطقية بين المقدم (المفترض) والتالي (المستنتج) لكي يكون حكما ضروريا .

غير أن نبذ الأبيقوريين للضرورة المطلقة التي تؤسس المنطق الرواقي لم يمنعهم من استنباط ثوابت من التجارب والخبرات المتكررة ، مما يسمح لهم بوضع أحكام شرطية تقوم على فرضيات تنتهي بانتفاها التوالي .

الحاصل إذن أن المعيار الأخير للمنطق الأبيقوري يقوم على يقين نسبي ومشروط ببعض الشروط ، إذ يقول أبيقور في الجزء الثاني من الحكمة الأساسية الرابعة والعشرين التي تبقى غامضة جدا : « أما إذا اعتبرت من جهة أخرى أن تصوراتك المفترضة تقوم على نفس درجة اليقين سواء أكانت تنتظر الإثبات أم هي في غير حاجة إلى الإثبات ، فإنك لن تتخلص من الخطأ وسيمنع بهذه الطريقة كل استدلال وكل حكم متعلق بالحق وضده . والمقصود بهذا الكلام أن اللإثبات وعدم المصادقة على قضية من القضايا يفترضان إمكان نقيضها . بيد أن الوسط (بين

الإثبات والالّا إثبات) ليس دائما ممتنعا إذ لا يجب أن نغضّ الطرف عن الالّا تكذيب ، رغم أنه يقوم على عدّة إفتراضات ممكنة وعلى تفسيرات متعدّدة يصعب الاختيار بينها ، ويبقى على العلم المتطوّر أن يلغي بعض هذه الإفتراضات والتفسيرات ليعوّضها بأخرى أو ليصل بنا تدريجيا إلى تفسير موحد . ويكفي المرء أن يستبعد دوما الفرضيات والتفسيرات الخرافية للأشياء اللامرئية حتى لا يتحوّل تردّده على مستوى التأمل والنظر إلى إرتباك وإضطراب شديدين على مستوى الأخلاق والعمل .

الفصل الرابع الطبيعات الأبيقورية

إن الإعتقاد السائد هو أن الفيزياء الذرية مذهب قديم ولكنها إكتشاف حديث ، وهي بعد أن كانت فلسفة وشعرا قد أصبحت علما من جملة العلوم . وكما أن التاريخ عموما له قبتاريخ ، فإن تاريخ العلوم له أيضا قبتاريخه . وفي هذا الصدد يتحدث « ميشال سار » ⁽¹⁾ عن شغف المذاهب الايديولوجية والدينية وغيرها بتعيين تواريخ دقيقة تفصل بين العصور فصلا نهائيا لا يخلو من التعسف ومن السقوط في العموميات ، كالفصل بين ما قبل المسيح وما بعده ، بين ما قبل تأسيس روما وما بعده ، بين ما قبل القطيعة القاليلية وما بعدها ، بين ما قبل الحالة الوضعية وما بعدها ، إلخ . ومن هذا المنظور تصبح الفيزياء الأبيقورية فيزياء قبتاريخية وفيزياء لاعلمية تقوم على خليط من الميتافيزياء ومن الفلسفة السياسية ومن الأحلام والهواجس الفردية ، بل النتيجة التي وصل إليها بعضهم هي أنه لا توجد فيزياء ذرية

(1) راجع كتابه مولد الفيزياء في نص لوكراس ، الصفحتان 9 و 10 .

في القديم ، وينبغي أن نقرأ كتاب « لوكراس » على أنه قصيدة شعرية جميلة وليس على أنه بحث فيزيائي . ولعل من أهم الأسباب الداعية إلى مثل هذه الإعتبارات تشبث المعاصرين بنموذج ميكانيكا الجوامد الذي يجعل مقولات فيزياء أبيقور الرئيسية جملة من الخلف والمفارقات ، في حين أن الأجدد ، في اعتقاد « ميشال سار » ، أن ندرج هذه المقولات في إطار ميكانيكا السوائل التي كانت نموذجا أساسيا للإبستمى اليونانية واللاتينية (2) .

ولن يغيب عنا من جهة أخرى أن مفهوم الطبيعة قد شاهد تحولا هاما مع أبيقور ، إذ لم يعد تفسير المعطى الطبيعي في حاجة إلى وجود قوى غيبية وفائقة للطبيعة ، بحيث أصبحت المبادئ العامة للتفسير الفيزيائي تتلخص في نظر أبيقور في : ألا نبحث في أي شيء فائق للطبيعة أو متستر خلفها وألا نلجأ في تفسيرنا لأصل الظواهر إلى غير ما تحدده قوانين الطبيعة الثابتة وألا نضع أي حد للمعرفة الإنسانية .

ولئن كانت هذه المبادئ تبدو لنا غادية نظرا لكون العلم الحديث يتضمنها بالضرورة ويتأسس عليها ، فإن أبيقور هو الذي وضعها لأول مرة بطريقة محكمة وطبقها تطبيقا لا استثناء فيه ، متحديا بذلك العقلية اليونانية السائدة والحكمة القديمة المنادية ببقاء المرء في حدوده وفي الوضع الذي هو عليه ، دونما محاولة تتجاوز الحدود التي رسمتها الآلهة لوجوده ولقدرته على المعرفة . وكما يقول « بيار أوبنك » (P. Aubenque) في هذا الشأن ، « إن أبيقور هو برومثيوس الفلسفة الحقيقي ، إذ أنه ، باعتباره (مثل هيقول فيما بعد) أنه لا شيء يستطيع أن يتصدى لشجاعة المعرفة ، قد قام بالخطية اليونانية الموصوفة ، خطية تتجاوز الحد . ولولا ضعف الأخلاق اليونانية

(2) يقول « ميشال سار » : « يرجع كل الحلف الذي أثبت النقد وترجع القضية كلها الى أنه وقع دائما اعتبار السقوط الأولي للذرات في الإطار العام لميكانيكا الجوامد ، ناهيك وأن لحظة الافتتاح القاليلية قد تشكلت داخل هذا المجال . فالميكانيكا بالنسبة إلينا هي أساسا ميكانيكا الجوامد (...) وليست ميكانيكا السوائل عدا حالة خاصة لا يقع ذكرها في المؤلفات الكبرى ، كمؤلف لافرانج (Lagrange) مثلا ، إلا في نهاية المطاف وبصفة هامشية . وعلينا الآن أن نقبل الأوضاع ، إذ مولد العلم الحديث ، بل مولده الثاني يقوم على أعمال توريشلي (Torricelli) وبنديتي (Benedetti) وليونار (Léonard) وأعمال الأكاديمية دل شيمتو (Accademia del Cimento) (مولد الفيزياء في نص لوكراس ،

وتطوّر نزعة الشك في الآلهة لما استطاع أبيقور وقاية نفسه من تهمة الزندقة التي لم ترحم « بروتاقوراس » ولا « أنقساقور » ولا « أرسطو » ، والتي كانت سببا في إعدام « سقراط » (3) .

ولنا في قصيدة « لوكراس » تمجيد وإجلال لا ينقطعان للفيلسوف اليوناني الذي كان أول من جرأ على تحدّي الآلهة ، « وعوض أن توقفه الحرافات حول الآلهة والصواعق وهدير السماء المنذر فإن ذلك قد زاد أكثر فأكثر في شجاعته وفي رغبته أن يخترق أبواب الطبيعة الضيقة الموصودة » (4) .

وفي نفس الوقت الذي يستبعد فيه أبيقور فكرة الخلق الإلهي للطبيعة نجدد بالتصوّر المركزي للإنسان ، لأننا « سنتيه بعيدا عن الحقيقة إذا ما تصوّرنا أن الشيء الذي قاد الآلهة في خلقها للعالم هو مصلحة البشر ... فالعالم لم تخلقه أبدا إرادة إلهية من أجلنا ، لا سَمًا وأنه حافل بالعيوب » (5) .

ويفضي رفض أبيقور لنظرية الخلق إلى التسليم بأنه لا شيء يولد من لا شيء ولا شيء يصير عدماً (6) ، بحيث يتكوّن العالم في نظر هذا الفيلسوف من أجسام صغيرة للغاية وغير قابلة للقسمّة وللإنحلال ، ومن خلاء ضروري لحركة هذه الأجسام التي باصطدامها ببعضها البعض وتجمّعها تكوّن العالم المادي بمختلف أشكاله . ولما كانت هذه الأجسام الدقيقة للغاية لا يحصيها عدد فإن عالمنا لا يمكن أن يستوفيها بمفرده ، كما لا يمكن أن تستوفيها عدّة عوالم ، بل لا بدّ من وجود عدد لا محدود من العوالم الشبيهة بعالمنا أو المختلفة عنه ، نظرا لعدد الذرات اللامحدود (7) .

وقبل التطرق إلى الطبيعيات الأبيقورية بأوجهها المختلفة لا بد من رفع إلتباس خاص بالعلاقة بين طبيعيات أبيقور وطبيعيات « ديمقريطس » ، لا سَمًا وأن الرأي

(3) P.Aubenque, « Les philosophies hellénistiques : stoïcisme, épicurisme, scepticisme » page 157 (in (3)

(La philosophie , sous dir. F. Châtelet, tome 1, Paris, éd. Marabout, 1983)

(4) لوكراس ، في طبيعة الأشياء ، الباب الأول ، من البيت 62 إلى البيت 79 .

(5) نفس الكاتب والمرجع ، الباب الثاني ، من البيت 174 إلى البيت 181 . راجع أيضا نفس الباب . من

البيت 1090 إلى البيت 1104 ، وفي الباب الخامس البيت 156 وما يلحقه .

(6) الرسالة إلى هيرودوت ، الفقرتان 38 - 39 .

(7) راجع الرسالة إلى هيرودوت ، الفقرة 45 . نشير إلى أن القول بوجود عوالم أخرى غير عالمنا يستبعد ، كما

هو جلبيّ ، كل تصوّر مركزي للإنسان .

السائد منذ قديم هو أن فيزياء فيلسوف الحديقة لا تعدو أن تكون نسخا لفيزياء الفيلسوف الأبدري . ولقد أكد «كارل ماركس» ، في أطروحته حول التباين الموجود بين فلسفة الطبيعة عند «ديمقريطس» وعند أبيقور ، على الحكم المسبق القديم الذي يحطّ من قيمة الفيزياء الأبيقورية ولا يرى فيها إلا صورة مشوّهة لفيزياء «لوسيب» و «ديمقريطس» . فهذا «شيشرون» يقول مثلا : « ليس أبيقور في مجال الفيزياء ، حيث يظهر كل غروره ، إلا إنسانا جاهلا حقّ الجهل ؛ فعظم ما يقوله يعود إلى «ديمقريطس» ، وهو كلما ابتعد عنه أو أراد تصحيحه شوّهه وحرّفه » . أما «بلوتارك» فهو ، بعد أن قارن بين أبيقور و «ديمقريطس» ، ثم بينه وبين «أمبدوقلس» و «برمنديس» وأفلاطون وسقراط والقورنانيين ، قد انتهى إلى الإدلاء بأنه « فيما يتعلق بكل الفلسفة اليونانية قد استحوز أبيقور على الخطأ ولم يدرك الصواب » . ونجد تهمة إنتحال أبيقور لآراء غيره عند «سكتوس أمبيريكوس» وحتى عند «لأيتزر» في العصر الحديث ، إذ يقول هذا الفيلسوف : « إننا لا نعرف عن ذلك الإنسان العظيم (يقصد ديمقريطس) عدا ما اقتبسه عنه أبيقور الذي لم يكن قادرا دائما على تناول ما هو أفضل » .

مهما اختلفت الأحكام والآراء ، يبدو أن الفكرة الشائعة عند القدامى وعند المحدثين هي أن أبيقور قد اقتبس فيزياءه عن ديمقريطس . وبقطع النظر عما يمكن العثور عليه بين الفيلسوفين من فوارق دقيقة ومن إختلافات خفيّة لدرجة أنها لا تظهر إلا لمن يتفحصها فحصاً مجهرياً ، على حدّ عبارة «ماركس» ⁽⁸⁾ ، فإنه يحقّ لنا أن نتساءل عن الدافع الذي جعل أبيقور ، في بحثه عن سند مادّي لفلسفته الأخلاقية ، يؤثر اللجوء إلى المذهب الذري الديمقراطي عوضا عن المذاهب المادية القبسقراطية التي كانت متوفرة لديه والتي كان من الممكن توظيفها لخدمة أخلاقية هيدونية تستبعد الآلهة و «تهزأ من القدر» ؟ ⁽⁹⁾ .

يرى «مابيو» (Mabileau) أن « ما قاد أبيقور إلى المذهب الذري هو منطق المذهب المادي نفسه . وكان يكفيه أن يعزم على الرمي بكل تعالٍ عرض الحائط وأن

K.Marx, «Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et chez Epicure», in Oeuvres (8)

philosophiques, Trad. J.Molitor, Paris, éd. A Costes, tome 1, p.5

(9) راجع الرسالة إلى مينيبي ، الفقرة 133 .

لا يعترف للتطوّر الطبيعي بأي مبدأ عدا الطبيعة ذاتها كي يجد نفسه متقاداً عتوة نحو طريقة التركيبات الجزئية» (10). ولما كان فيلسوفنا مُقراً العزم على البقاء دوماً في حدود مذهبه الطبيعي الصّارم فلقد كان لزاماً عليه أن ينتهي إلى القول «بتباين عناصر الوجود، ذلك الوجود الحاصل عن طريق تجمّعات نسقية، أي أن ينتهي إلى المذهب الذرّي بأنّ معنى الكلمة» (11).

لقد كان أبيقور، رغم ردود فعله الفظة حسب بعض المؤرخين ورغم تكوينه العصامي حسب زعمه الخاص، بمجدّد ديمقريطس وبجمله نظراً لكونه أوّل من أثبت المبادئ الأصلية للوجود الطبيعي. إلّا أن هذا الفيلسوف لم يُفلح دائماً في تفسيره لنشأة الكون ولتكوّن الأجسام، فكان على أبيقور أن يعدّل رؤاه وتصوّراته الحاططة وأن يدخل معه في نقاش حادّ سوف نشير إلى أبرز معالمه في بقية بحثنا.

نظريّة الذرّة :

بيّن أرسطو في كتاب «ما بعد الطبيعة» أن المذهب الذرّي ينطلق في تفسيره للأشياء وتعليله للظواهر الطبيعية من الطبيعة ذاتها، أي من الطبيعة بما هي كثرة وتعدّد وحركية دائمة، ممّا يضع هذا المذهب في صدام مع مذهب الإيليين القائل بوحدة الوجود وثباته. وبناء على ذلك تُعدّ آليّة المذهب الذرّي، في رأي أرسطو، طريقة للخلاص من مفارقة الفلاسفة الإيليين المصرّحين بأن الوجود واحد وثابت، بحيث كانت تسمح الفرضية الأساسية للمذهب الذرّي بالقول بوجود التغيّر دون إخلال بمبدأ الهوية، مادام التغيّر لا يعدو أن يكون مجرد إنتقال متبادل لجسيمات غير قابلة للقسمة والإنحلال (12).

فالوجود هو إذن عند الذرّيين كثرة وحركة وخلاء، وتلك هي المصادر الرئيسية لكل فيزياء آليّة تقرّ:

(10) مايو، تاريخ الفلسفة الغربية، ص 270 - 271، يذكره هنري لاتفران، المصدر المذكور، ص 57.

(11) مايو، نفس المرجع، ص 273.

(12) راجع أرسطو، في الكون والفساد، 1، 8، 325 أ 23 وما يتبع.

- (1) بوجود ذرات مادية لها خصائص المادة الجوهرية .
- (2) بوجود قوة محركة لهذه الذرات وصادرة عنها .
- (3) بوجود خلاء يسمح بالتنقل والتجمع والتركيب .

ويقول أبيقور عن الوجود الذري : « تنقسم الأجسام إلى أجسام مركبة وأخرى تتكون منها الأجسام المركبة . والأجسام الثانية لا تتجزأ ولا تتغير ، وهو ما ينبغي الإقرار به إذا ما أردنا ألاّ تستحيل الأشياء كلها إلى اللاوجود ، وأن تبقى ، على العكس ، بعد انحلال المركبات ، عناصر صلبة ذات طبيعة مناسكة ويتعذر انحلالها بأي وجه من الوجوه . وعليه فإن العناصر اللامتجزئة هي جواهر الأجسام » (13) .

هذه العناصر التي يتحدث عنها أبيقور والتي تتكون منها كل الأشياء هي الذرات ، وهي كما سبق القول أجسام غير قابلة للقسمة ، كما أنها جامدة صلبة ولا تتضمن أي فراغ وأي فجوة . ثم إن هذه الذرات ثابتة لا تتغير ، إذ الأجسام المركبة وحدها قابلة للتغير الحاصل عن تغير وضع أجزائها . أما خصائص الذرة فهي ثلاث في نظر أبيقور: الحجم والصورة والثقالة ، مع العلم أن الخاصية الأخيرة لم يذكرها ديمقريطس . وعلى نقيض هذا الأخير الذي يرى أن اختلاف حجم الذرات وتنوع أشكالها إختلاف وتنوع لا متناهيان ، يرى أبيقور أن الذرات لا يختلف حجمها عن بعضها البعض بصفة لا محدودة ، كما أن تنوع أشكالها ليس لا محدودا . وإذا كان حجم الذرات الصغير للغاية يجعلها كلها في رأي أبيقور لا مرئية ، فإنه توجد في إعتقاد ديمقريطس ذرات كبيرة الحجم ، بل إن حجم بعض الذرات يعادل حجم عالم بأسره . وفي هذا الصدد يقول أبيقور : « لا يجب أن نعتقد ، إذا ما أردنا تجنب الوقوع في تناقض مع ما تشهد به الظواهر ، أن كل الأحجام ممكنة للذرات ؛ غير أنه لا بد من التسليم بتنوع هذه الأحجام وتباينها .

فالإقرار بذلك هو ما يسمح بتفسير الانفعالات والاحساسات . وإذا ما أردنا الإقرار بتنوع الخاصيات فليس من المفيد ان نفترض كل الأحجام الممكنة إذ ستوجد في هذه الحالة ذرات مرئية ، وهو ما لم يحدث أبدا ولا ننصّر أن حدوثه ممكن » (14) .

(13) الرسالة إلى هيرودوت ، الفقرتان 40 - 41 .

(14) الرسالة إلى هيرودوت ، الفقرتان 55 - 56 .

ولقد أقام « لوكراس » ، في الجزء الثاني من كتابه « في طبيعة الأشياء » إستدلالا مفاده أن تنوعا لا متناهيا في شكل الذرات يفترض بالضرورة إختلافا لا متناهيا في حجمها ⁽¹⁵⁾ . ويتأسس هذا الإستدلال على نظرية الأجزاء ، أي على القول بأن الذرات تتكوّن من أجزاء دقيقة جدا (Minimae partes) غير قابلة للقسمة ولو نظريا ⁽¹⁶⁾ . وبناء على ذلك تنتج الصور المختلفة للذرات عن التغيرات الحاصلة في وضع « أجزائها » ، بحيث لا يمكن لعدد محدود من الأجزاء أن ينتج إلا عددا محدودا من الأشكال والصور ، لذلك يقتضي الحصول على عدد لا محدود من الصور الذرية أن تتكوّن الذرات من عدد لا محدود من الأجزاء وبالتالي أن يكون حجم بعض الذرات لا متناهيا ، وهذا محال في نظر أبيقور . لا بدّ إذن ، لكي نتجنّب القول بلا محدودية حجم الذرات ، أن نقول بأن تنوع أشكالها وصورها ليس تنوعا لا محدودا وإنما تنوع لا يُعدّ ولا يحصى فقط .

ولما كان « ديمقريطس » يعتقد في لا محدودية تنوع صور الذرات فإنه يترتب عن ذلك أن تباين حجمها لا محدود في رأيه ⁽¹⁷⁾ . فالقول بتباين حجم الذرات وتباين

(15) أنظر « في طبيعة الأشياء » ، الباب الثاني ، من البيت 478 إلى البيت 499 .

(16) راجع نفس المرجع ، الباب الأول . من البيت 599 إلى البيت 634 ، راجع أيضا « الرسالة إلى هيرودوت » ، من الفقرة 56 إلى الفقرة 59 .

(17) يرفض دنيس أوبريان (Denis O'Brien) أن يكون حجم الذرات غير محدود في رأي ديمقريطس . وينقد بعض كبار مؤرخي الفلسفة القديمة (« بيلي » Bailey) ، « سميرسكي » (Sambursky) ، و « كيرك » الذين انطلقوا من استدلال لوكراس الذي يرى أن تنوعا لا محدودا في أشكال الذرات يقتضي تنوعا لا محدودا في حجمها (راجع في طبيعة الأشياء ، الباب الثاني ، من البيت 478 إلى البيت 499) وأقروا على ذلك بأن حجم الذرات لا محدود في اعتقاد ديمقريطس مادام هذا الفيلسوف يقول ، على حدّ شهادة أرسطو (راجع في الكون والفساد ، 1 ، 314 أ 12 - 23 ، و 1 ، 8 ، 325 ب 27 - 28) بتنوع أشكالها اللّاحدود . ويقوم استدلال لوكراس على نظرية « الأجزاء الصغيرة » التي لا تقبل القسمة والتي باختلاف وضعها واتجاهها تحدّد صور الذرات المختلفة ، إلا أن عدد هذه الصور يبقى محدودا ، نظرا لعدد هذه الأجزاء الصغيرة المحدود . ويعلّل دنيس أوبريان موقف المؤرخين الذين ينسبون - وفقا لهذا الاستدلال - القول بالتنوع اللّاحدود لحجم الذرات إلى ديمقريطس ، بأعتمادهم على جزء من شهادة أرسطو ونجّاهلهم للجزء الآخر الذي ينسب إلى ديمقريطس القول بالتنوع المحدود لحجم الذرات (راجع في الكون والفساد ، 1 ، 8 ، 325 أ 30 ، و راجع أيضا في السماء ، 295 ، 5 - 6) . ومن جهة أخرى إنّ نظرية الأجزاء الصغيرة التي تقتضي ، في رأي هؤلاء المؤرخين ، الإقرار بوجود تنوع محدود لشكل الذرات ولحجمها هي من اختراع أبيقور ولم يقل بها ديمقريطس ، وعليه إن استدلالهم تقوم على خطأ تاريخي جعلهم يرون في الفكر الديمقراطي تلازما بين التنوع

شكلها قاسم مشترك بين ديمقريطس وأبيقور ، إلا أن الأول يرى أن هذا التباين لا متناه في حين يرى الثاني أنه متناه . ولئن اختلف الفيلسوفان في تحديد مدى تباين حجم الذرات وشكلها فإنهما يتفقان على المبدأ الذي يقتضي وجود التباين ، لأن الحاصلات التي تسمح بالتمييز بين الأجسام المركبة وبوضع فواصل بين الأنواع والأجناس يتوقف وجودها على التباين الموجود بين العناصر المكونة للأجسام المركبة . وبعبارة أخرى لو كانت الذرات كلها متشابهة ومماثلة لبعضها البعض إلى حد التماهي لما وجد أي اختلاف بين التركيبات الحاصلة لها ولا أي تنوع . وكما أن تعدد الكلمات وتنوعها ناتج عن التركيبات المختلفة للحروف ، بحيث لو لم يكن هناك تباين بين الحروف لما كوّنت هذه الأخيرة التركيبات الكلامية المتنوعة ، فإن تعدد الأجسام المركبة واختلافها عن بعضها ناتج أيضا عن تباين الذرات القائم على اختلاف أشكالها وأحجامها .

وليس من الضروري دائما ، لكي يوجد تباين بين خصائص المركبات ، أن تكون العناصر المركبة لها متباينة بدورها ، بمعنى أنه يمكن لمركبات متباينة أن تتألف

اللامحدود لشكل الذرات وبين تنوع حجمها الذي ينبغي أن يكون أيضا لا محدودا . « ويلجأ إذا ما رفضنا مفهوم الأجزاء لن نلزم بالتسليم بأن التباين المتزايد بين الأشكال يقتضي تزايدا تدريجيا في حجمها ولن نرغم على استنتاج أن تنوعا لا محدودا للأشكال يفترض تباينا لا محدودا في الحجم . وأخيرا لن نظطر إلى استبعاد شهادة أرسطو حول الذرتين الأولين . « ويضيف أو بريان قائلا : « تنوع لا محدود للأشكال وعدد محدود من الحجم ، ذاك هما بالتدقيق الوجهان الحاصلان بالنسق الذري الذي تقدمه شهادة أرسطو . وفي نظر الفيلسوف السناجيري إن تنوع الأشكال عند ديمقريطس تنوع لا محدود وكثرة الأحجام كثرة محدودة . وبزول التناقض الحاصل عن اقتران هاتين الفكرتين بمجرد دحضنا لضرورة وجود تضاد بين الأشكال والأحجام . وهذا بوسعنا القيام به إذا ما رفضنا الفرض المسبق بوجود أجزاء من الذرات (...) إن بيلي وسمبرسكي قد تنبأ بوضوح مبدأ التضاد بين الأشكال والأحجام كما أنها قد افترضنا مسبقا على ما يبدو وجود أجزاء في الذرات فاستحال عليها الأخذ بشهادة أرسطو وسحبا على الذرتين نتيجة استدلال لوكراس ... » . وينهي أو بريان مقاله معتبرا أن ديمقريطس وأبيقور لم يختلفا فيما يتعلق بمسألة حجم الذرات إذ كلاهما يرى أن تنوع حجم الذرات يبقى محدودا ، انطلاقا من تصورهما لتنوع الأشكال الذي ليس تنوعا لا محدودا في اعتقادهما وإنما تنوع لا يمكن إدراكه على حد عبارة أبيقور (راجع الرسالة إلى هيرودوت ، الفقرة 42) وتنوع يتعدّر إحصاءه في نظر ديمقريطس (حسب ما نقله سيمبليوس (Simplicius) عن شهادة لأرسطو في كتاب مفقود لهذا الأخير حول ديمقريطس . راجع مقال « أو بريان » بعنوان حجم الذرات وشكلها في نسقي ديمقريطس وأبيقور (In revue

(philosophique, 1982, n2

من ذرات متماثلة غير أنها ملتحمة ببعضها البعض بطرق مختلفة . فلو قارنا مثلا الذرات بحروف الهجاء لاتضح لنا أن مختلف طرق تركيبها راجع إما إلى اختلافها في الشكل ، كالإختلاف مثلا بين الحرفين (A) و (N) ، أو إلى اختلاف ترتيبها ووضعها ، كالإختلاف بين (NA) و (AN) ، أو إلى اختلاف اتجاهها ، كالإختلاف بين الحرفين (N) و (Z) اللذين لهما نفس الشكل الموجه أفقيا أو عموديا .

وبناء على هذه الاعتبارات نفهم أن التباين الموجود بين صور الذرات نفسها مرجعه أن الأجزاء الدقيقة جدا التي تتكون منها هذه الذرات هي أشبه ما يكون بنقط هندسية متماثلة ومتجاورة ، إلا أنها ذات أوضاع واتجاهات مختلفة .

وبحوز لنا أن نطرح هنا مع بعض مؤرخي الفلسفة ⁽¹⁸⁾ الإشكالية الآتية : كيف يمكن للقول الأنطولوجي بالذرة أن يقتضي من جهة أولى أن تكون الذرة في منتهى البساطة وبدون أجزاء ، وأن لا يقع البتة من جهة أخرى تجاوز حد أدنى من الصغر يصعب بعده التمييز بين أجزاء الذرة التي هي بمثابة القاعدة الحاملة للخصائص والصفات التي تسمح بتكوّن الأجسام المركبة والظواهر الطبيعية ؟

ينطلب حلّ هذه المعضلة الرجوع إلى فقرتين غامضتين من « الرسالة إلى هيرودوت » ، هما الفقرتان 56 و 57 حيث نرى أبيقور يستبعد قابلية القسمة اللامتناهية لأنها « تنتزع من الأشياء متانتها وتردّ الموجودات إلى اللاوجود من فرط تقطيعها إلى أجزاء » . وإذا بقي أبيقور مخلصا إلى مذهب « لوسيب » و « ديمقريطس » المثلث للإقسامية الذرة - بمعنى أن الذرة لا تنقسم إلى أجزاء قادرة على أن توجد مستقلة عن بعضها البعض - فإن فيلسوفنا يدخل بعض التعديل على المذهب الذري الأصلي . فإذا ما اعتبرنا مثلا ، في بعض تجاربنا الحسية ، أشياء أصغر فأصغر وقابلة لأن نقسمها ببصرنا أكثر فأكثر (كأن نقسم مثلا دائرة إلى قطع أصغر فأصغر) ، فإننا سنصل في مرحلة من مراحل التقسيم إلى عدم التمكن من معاينة القسمة والأجزاء ، رغم علمنا بأن القسمة لا تزال ممكنة وأنه يمكن الحصول على أجزاء أصغر نكتفي بإدراكها بالفكر ولكن لا نستطيع التمييز بينها تمييزا فعليا

CF. Alain Renaut, Epicure et le problème de l'être, in Les études philosophiques 1975/ (18)
n 4. page 450

وواقعيا⁽¹⁹⁾ . وعلى هذا النمط يمكن أن نتصور الذرة التي تتألف من « أجزاء » نستطيع عزل بعضها عن بعض فكريا والتمييز بينها تمييزا عقليا ، إلا أن عزلها عن الذرة نفسها يبقى أمرا مستحيلا⁽²⁰⁾ . إن وجود الأجزاء وجود نظري ولكنه وجود ضروري ، لأن للذرة حجما وإمتدادا وشكلا ، وبالتالي فإن التمييز بين أجزائها يبقى نظريا ممكنا ، كما أن التمييز بين أجزاء شكل من الأشكال الهندسية يبقى دائما ممكنا . وفي هذا السياق يقول « آلان رينو » : « فيزيائيا ليس للذرة أجزاء ، ولكن لها أجزاء بالمعنى الهندسي الذي لأجزاء شكل من الأشكال »⁽²¹⁾ .

وبالإضافة إلى شكل الذرات وحجمها يقول أبيقور بثقالتها . ويبدو ، رغم تضارب آراء الشراح ، أن « لوسيب » و « ديمقريطس » لم يتحدثا عن هذه الخاصية الثالثة . ونحن نجد في مؤلفات أرسطو آراء متضاربة حول مسألة إنتساب هذه الخاصية إلى الذرتين الأولين أو إلى أبيقور . ففي كتابه « في الكون والفساد »⁽²²⁾ ينسب أرسطو إلى لوسيب وديمقريطس القول بثقالة الذرات في حين أنه ، عندما يتحدث عن ديمقريطس في الجزء الأول من كتابه « في السماء » ، يغفل الحديث عن الثقالة ولا يحسم المسألة . وفي الواقع إن أرسطو يتحدث في هذه المراجع عن ديمقريطس بصفة عرضية ، وينبغي أن نرجع إلى نصوص أخرى من كتاب « ما بعد الطبيعة » ، كالفقرة التي تقول في الباب السابع منه : « لقد وضع ديمقريطس ثلاثة فوارق بين الذرات ، لأن الجسم أساسا ، كما كان يقول ، هو بالنظر إلى المادة نفس الجسم الواحد ، إلا أنه يتميز بالصورة أو بالاتجاه أو بالوضع » . ومن الجلي أنه لا يوجد في هذه الفقرة ذكر للثقالة كخاصية من خاصيات ذرات ديمقريطس . وفي نفس السياق ونفس المرجع يكتب أرسطو في الباب الأول يقول : « يقول لوسيب ومعاصره ديمقريطس إن العناصر هما الملاء والحلاء ... وإنهما علة ما هو موجود . وكما أن الذين يضعون جوهرها أساسيا فريدا يستنبطون من تحولاته بقية الوجود مفترضين

(19) راجع الرسالة إلى هيرودوت ، الفقرة 58 .

(20) راجع الرسالة إلى هيرودوت ، الفقرتان 58 - 59 .

(21) « Physiquement sans parties, l'atome possède donc des parties au sens géométrique des parties »

d'une figure - (Alain Renault, ibid)

(22) « في الكون والفساد » ، (1) ، 8 .

الذرة والكثافة مبدأ للخصائص ، فإن هذين الفيلسوفين قد قالوا بأن التباين الموجود بين الذرات هو علة بقية الوجود ، لأن نمط الوجود الذي تتأسس عليه هذه الذرات لا يختلف إلا باختلاف الصورة والاتجاه والوضع ... فهكذا مثلاً تختلف (A) عن (N) من حيث الشكل ، و (AN) عن (NA) من حيث الوضع ، و (N) عن (Z) من حيث الاتجاه » ⁽²³⁾ .

وانطلاقاً من هذه الفقرة يستنتج كارل ماركس في رسالته حول ديمقريطس وأبيقور ⁽²⁴⁾ أن ديمقريطس لا يعتبر خصائص الذرات إلا بالنظر إلى نشوء الفوارق والاختلافات في عالم الظواهر ، وليس بالنظر إلى الذرة نفسها . ويترتب عن ذلك أن ديمقريطس لا يذكر الثقالة كخاصية جوهرية من خصائص الذرة لأن هذه الخاصية طبيعية فيها وبديهيّة ، مادام كل جسم مادي له درجة من الثقل . فالثقالة ليست إذن خاصية جوهرية للذرة ، رغم أنها خاصية تابعة بالضرورة لوجود الذرة . ويرى ديمقريطس أن الحجم نفسه ليس خاصية جوهرية بقدر ما هو خاصية عرضية للذرة ، وهذه الخاصية تحصل للذرة بحصول الصورة . وعلى حدّ قول ماركس في المرجع المذكور أعلاه ، « إن الحجم والصورة والثقالة ، إذا ما وقع التأليف بينها كما هو الحال عند أبيقور ، تكون بمثابة الفوارق الكامنة في الذرة نفسها . أما الصورة والاتجاه والوضع فهي فوارق خاصة بالذرة ولكن بالمقارنة مع شيء آخر . وفي حين لا نعثر عند ديمقريطس إلا على تحديدات مفترضة المطلوب منها تفسير عالم الظواهر ، نجد مع أبيقور ما يمكن استنباطه عن المبدأ ذاته » .

الحجم ، الصورة ، الثقالة : تلك هي إذن خصائص الذرة عند أبيقور . وإذا كانت الخاصية الأولى عالقة بكل وجود مادي وبكل وجود متشكّل ، فالخاصية الثانية تسمح بوجود تباين بين الأشياء وبالفصل بين الأصناف والأنواع . أما الخاصية الثالثة ، فهي أصل الحركة وأصل السقوط واصطدام الذرات ببعضها البعض وتجمعها وتكتّلها . فالثقالة هي التي تفسّر - مع الانحراف وقبله - حركة الذرة ⁽²⁵⁾ . فن طبيعة أي جسم أن يمارس ضغطاً من أعلى إلى أسفل ، أي أن يتحرك وأن يدفع

(23) « ما بعد الطبيعة » ، (1) ، 4 .

(24) نفس المرجع المذكور أعلاه ، ص 40 - 41 .

(25) المرجع المذكور ، ص 41 .

ما يعترضه نحو الأسفل ، على خلاف الحلاء الذي لا حركة له ولا دفع لأنه بلا ثقالة . وكما يقول « آلان رينو » في الصفحة 448 من مقاله المذكور أعلاه : « إذا كانت الذرة فاعلة بثقلها فهي ثقيلة بحجمها ، وحجمها يتحدّد بشكلها : وهكذا يكون الشكل الخاصية الحاسمة والخاصية التي ترتب عنها كل الخاصيات الأخرى (باستثناء الانحراف) » .

ـ نظرية الحلاء :

يترتب عن ثقالة الذرات سقوطها سقوطاً أزلياً في الحلاء الشاسع الذي لولاه لما وُجدت حركة ولا اصطدام وتكتّل وتركيب حسب صور ونماذج متنوعة . فالذرات والحلاء وحركة الذرات في الحلاء هي العناصر المولّدة للأشياء والمكوّنة لها . ولقد كتب لوكراس في هذا المضمار يقول : « لا تظن يا « ممبوس » أن الفضاء مملوء مادة ، بل يوجد في العالم خلاء . وسوف تشعر أكثر من مرة بأهمية هذه الحقيقة التي سنضع حداً لشكوكك وتجنّب الصعوبات . فالخلاء أو الفضاء لا يدرك باللمس ولا يمكن لأي شيء أن يتحرّك بدونه ، إذ لما كانت المقاومة إحدى خاصيات الأجسام فإن هذه الأجسام لن تكفّ عن التصدّي لبعضها البعض ، بحيث تمتنع الحركة لأنها لن تستطيع أي جسم الشروع في الحركة . بيدّ أننا ندرك عدداً لا يُحصى من الحركات المختلفة في الأرض والبحر والسماء ، ولولا الخلاء لفقدت الأجسام حركيتها المتواصلة ، بل لما نشأت هذه الأجسام قط لأن المادة المضغوط عليها من كل جانب ستضلّ في عطالة أزلية »⁽²⁶⁾.

ليس من شك إذن في وجود الحلاء ، إذ أن وجود الحركة يقتضيه بالضرورة . ويمكننا التدليل على حقيقة الحلاء عن طريق اللاتكذيب ، إذ « يفترض أبيقور مثلاً أن الحلاء موجود ، وهو أمر غير يقيني ، إلا أن ما يجعلنا نتق به هو الوجود البدهي للحركة ؛ ذلك لأنه لو لم يوجد خلاء ، لما وجدت الحركة أبضاً ، باعتبار أن الجسم المتحرّك لن يجد فضاء يتحرّك فيه مادام كل الوجود ملاء وتراصّ ... »⁽²⁷⁾.

(26) « لوكراس » . نفس المرجع . الباب الأول ، البيت 330 وما يليه .

(27) « سكستوس أمبيريكوس » (Sextus empiricus) . يذكره سولوفين في الصفحة 149 من كتابه المذكور .

ثم إن التجربة نفسها أكبر شاهد على وجود الخلاء . فالإناء المملوء رمادا يتسع لنفس المقدار من الماء الذي يتسع له لما يكون فارغا ، وهذا دليل على وجود فراغ وفجوات بين ذرات الرماد . كما أننا نلاحظ بعض الأجسام تنقلص لما نضغط عليها بأيدينا ، وبعض الأجسام الحية تتغذى وتستوعب أطعمة مختلفة وهذه كلها أدلة على وجود خلاء لا يقل واقعية عن واقعية الذرات . وعلى هذا الأساس يقول أبيقور بنمطين من الوجود :

نمط الوجود الجسماني ، وهو يشمل الذرات والمركبات .
نمط الوجود اللاجسماني ، وهو الخلاء .

فالوجود ليس إذن وجودا جسمانيا فحسب بل هو أيضا وجود لا جسماني ، ويعرف أبيقور في الفقرة 66 من رسالته إلى هيرودوت الوجود اللاجسماني باعتباره وجودا طبيعيا ووجودا بذاته ، وباعتباره من جهة أخرى وجودا غير قابل للفعل والإفعال ، وعليه « لا يمكن تصوّر أي وجود لا جسماني باستثناء الخلاء . فالخلاء لا يفعل ولا ينفعل ، بل هو ما يسمح للأجسام بالتحرك عبره » (28) .

ولئن كان الخلاء ، على حدّ عبارة « ميشال سار » ، « الحالة الصفر للمادة » (29) ، فهو مع ذلك موجود ولا يمكن رده إلى اللاوجود كما فعل الفلاسفة الإيليون . إن الوجود الجسماني (الذرات) والوجود اللاجسماني (الخلاء) واقعان متقابلان ولكنها متضايقان ، لأن تعاضدهما ضروري لوجود هذا العالم ولأن بقاء هذا الأخير يقوم أساسا على توازنهما . فبدون الخلاء لا وجود للحركة ولا وجود أيضا لأجسام مختلفة ومتميزة عن بعضها البعض . إن الخلاء ليس شرطا ضروريا من شروط حركة الأجسام وتنقلها فحسب بل هو كذلك شرط فصلها عن بعضها البعض وشرط تميزها وتفردها . فالخلاء هو الذي يسمح للمادة بأن تنقسم إلى أجسام متنوعة ، لأنه لولا الخلاء لكان الوجود قطعة واحدة (30) .

(28) الرسالة إلى هيرودوت ، الفقرة 67 ، ويستنتج أبيقور انطلاقا من هذا الاعتبار خطأ القول بلا جسمانية النفس لأنه « لو كانت النفس لا جسمانية لما أمكنها أن تفعل أو تفعل » (الفقرة 67) .

(29) راجع الصفحة 78 من كتابه المذكور أعلاه .

(30) راجع الرسالة إلى هيرودوت ، الفقرة 44 .

- نظرية الحركة :

توجد بالإضافة إلى أزلية الذرات وأزلية الحلاء أزلية ثالثة خاصة بالحركة . بيد أن المشكل الذي يطرح نفسه هنا هو مشكل المحرك الأول : إذ ما هي العلة الأولى للحركة الأزلية التي بمقتضاها تسقط الذرات سقوطا عموديا في الحلاء اللامحدود ؟ ولكن إذا كانت الحركة أزلية هل يمكن أن نتحدث عن وجود علة لما هو أزلي ؟ أم أن الصواب القول مع أرسطو بعدم وجود « أي علة وأي سبب لما يوجد منذ الأزل » (31) ؟ .

إذا أردنا حينئذ أن نتجنب القول بوجود محرك أول متعال عن هذا العالم وسابق على هذه الطبيعة وعلى هذا الوجود ينبغي أن نبحث عن مصدر الحركة وعن علتها إما في الذرة وإما في الحلاء ، إلا أنه قد سبق أن بينا أن الحلاء لا فعل له ولا إنفعال ، بل هو لا يعدو أن يكون الوسط الذي يسمح للذرات بالحركة والتنقل . بقي إذن أن مصدر الحركة كامن في الذرة نفسها ، بمعنى أن الذرة ليست مجرد وجود خام ومجرد حضور بقدر ما هي قوة وحركة ونشاط غير منقطع . فالأبيقورية ، كما يقول « آلان رينو » قد ابتدعت في هذا المجال « تصوّرا ديناميكيا أساسيا للوجود يحدث قطعة مع المفهوم اليوناني الخاص للحضور ويستهلّ بعزم التطلع إلى الحركة الحديثة » (32) . ويستشهد « رينو » بلوكراس الذي يقول بأنه لو لم تكن مثلا للذرات قدرة على المقاومة وعلى الحركة والتصدي « لا فتقرت الطبيعة برمتها إلى مبدأ أساسي وإلى ركن أساسي من أركانها » (33) . إن قوة الذرة وحركتها هي أساس كل شيء وقاعدته الرئيسية ، « بل هي نقطة « أرخميدس » التي يمتد فوقها كل شيء » (34) .

وكما أشرنا إلى ذلك سابقا ، إن حركية الذرة وفعاليتها تابعة لثقالتها ، بمعنى أن الثقالة هي علة الحركة العمودية للذرات المتساقطة ، وفي هذه النقطة بالذات يتنهد رأي أبيقور عن رأي ديمقريطس الذي يعزو علة حركة الذرات إلى الدوامة الأصلية للكون ، تلك الدوامة التي تواصل في حركة الذرات والجزيئات . فالثقالة تفسر

(31) أرسطو ، « ما بعد الطبيعة » ، XII ، 6 . راجع أيضا في الكون والفساد ، II ، 6 .

(32) أنظر مقاله المذكور ، ص 445 .

(33) لوكراس ، نفس المرجع ، الباب الخامس ، البيتان 572 و 573 .

(34) آلان رينو ، نفس المرجع ، ص 446 .

إذن سقوط الذرات في الحلاء اللامتناهي ، ولا وجود لأي علة خارجية للحركة - بما أنه لا وجود إلا للذرات المتحركة وللحلاء الذي لا يفعل ولا يفعل - ولا لأي علة أولى للحركة - بما أن الحركة أزلية وليس لها أول ولا آخر - . ولقد كتب « جوزاف مورو » في هذا المضمار يقول : « يعيب أرسطو على ديمقريطس كونه لم يحدد علة الحركة الأولى للذرات ؛ بيد أن فرضية الحلاء اللامحدود تقتضي أن حركة الذرات ليس لها علة أصلا ؛ فالذرات في حركة أزلية لأنه لا يوجد أي سبب لأن تكون إحدى الذرات هنا وليس هناك . ولم يسع أرسطو أن يقبل هذا التصور للاحتمية ، فعوضه عن ذلك أبيقور بقوله إن علة الحركة الطبيعية للذرات هي الثقالة : إن الذرات تسقط عموديا في الحلاء اللامتناهي . إلا أنه كان لا بد لأبيقور أن يتحدث عن الانحراف وأن يضع بدوره حركة بلا علة ليفسر الإصطدامات التي ينتج عنها تركيب الأشياء » (35) .

وفي نفس السياق يرى « ج. مورو » ، محاولا تفسير هذا الزيف الأبيقوري ، أنه يوجد مستويان في الفيزياء الأبيقورية :

مستوى آلية ذرية تسود فيها حتمية فوضوية ، إن لم نقل الاحتمية .

مستوى الظواهر العينية التي تسوسها القوانين الطبيعية العادية .

أما على المستوى المجهرى فإن الذرات تتحرك بسرعة كبيرة جدا لدرجة أن حركتها لا تظهر للعيان ، بل إننا لا ندرك إلا حركة الأجسام المركبة . وكلما بدت لنا هذه الأخيرة في حالة سكون فهي في الواقع تخفي حركة الذرات المذهلة . لذلك يمكن القول بوجود تناقض بين العالم المجهرى (الذي تكون عناصره في حركة دائمة وتنقل في الحلاء المحيط بها بسرعة فائقة مصطدمة ببعضها ودافعة بعضها البعض) والعالم المنظور حيث تتميز الأجسام عن بعضها وتوجد تارة في حركة وطورا في سكون . وعلى ذلك ينبغي أن نفهم أن انتظام ظواهر عالمنا المنظور لا يبدو أن يكون المظهر الخارجى والقشرة السطحية التي تخفي حركة مستمرة ، كما أن السكون الحاصل لجسم من الأجسام هو نتيجة تعادل بين حركات الجزيئات المكونة له .

Joseph Moreau, « Le mécanisme épicurien et l'ordre de la nature » (in Les études (35)

(philosophiques., 1975, n°4 page 472, note2

وقبل أن نمرَّ إلى الحديث عن حركة الانحراف نشير بعجالة إلى أن الحركة أنواع .
 فديمقريطس قد كان يقول بحركة الإصطدام ويضيف إليها الحركة التذبذبية وحركة
 الدوامة . أما الحركة الخطية فهي تنسب عادة إلى أبيقور ، وهي الحركة الأولى
 للذرات التي تسقط حسب خط مستقيم وفي اتجاه عمودي . ثم إن الحركة الخطية
 هي وحدها الحركة الأزلية ، بينما تنتج الحركات الأخرى عن إلتقاء الذرات بعضها
 البعض . ويرى أبيقور ، على عكس ديمقريطس ، أنه مهما كان حجم الذرات وشكلها
 ومهما كان ثقلها فهي تسقط في الخلاء اللانهائي بسرعة متساوية⁽³⁶⁾ . بيد أن دحض
 القول الديمقريطي بتفاوت سرعة حركة الذرات أثناء سقوطها قد يضع أبيقور أمام
 معضلة جمّة ، إذ أتى لهذه الذرات أن تتلاقى وأن تتجمع وتكتل لتكوّن العالم
 المادي بمختلف أوجهه إذا كانت سرعة سقوطها واحدة واتجاهها واحدا ! لا بدّ إذن
 من إفتراض أن الذرات تنحرف عن مجرى سقوطها قيد أنملة لكي تلتقي ببعضها
 وتركب . إلا أن القول بالانحراف يبقى غامضا جدا في فلسفة أبيقور ، وسنحاول
 فيما يلي توضيحه قدر الإمكان .

- نظرية الانحراف :

الانحراف أو الكلينامان (Clinamen) حركة ذاتية تحيد بها الذرات عن خط
 سقوطها العمودي ، مما يسمح لها بالإصطدام ببعضها وبالتدافع أو التكتل وفقا
 لتراكيب مختلفة . وتسقط الذرات ، رغم تباين ثقلها ، بسرعة متساوية في الخلاء
 اللانهائي ، بحيث لا تلتحق الذرات الأكثر ثقالة بالذرات الأقل منها وزنا طالما لم
 تنحرف بعض الذرات عن مجرى سقوطها المستقيم . وهكذا « ينبغي على الذرات
 الساقطة في الخلاء حسب خط مستقيم أن تبتعد قيد أنملة عن الخط العمودي ، أي
 أن تبتعد بما فيه الكفاية لكي يطرأ تغير على حركتها . ولولا هذا الانحراف لسقطت
 الذرات كلها كقطرات المطر ، من أعلى إلى أسفل ، عبر أعماق الخلاء ، ولمّا حدث
 بينها أي تصادم ولا أي تدافع ولما خلّقت الطبيعة شيئا أبدا ... فلا بدّ للذرات أن
 تبتعد قليلا عن الخط العمودي ، بل أن تبتعد عنه أقلّ مقدار ممكن ... »⁽³⁷⁾ .

(36) أنظر لوكراس ، نفس المرجع ، الباب الثاني ، البيت 211 .

(37) لوكراس ، نفس المرجع . الباب الثاني . من البيت 217 إلى البيت 224 .

ويقول أبيقور بثلاث حركات للذرات ، أولها حركة السقوط حسب خط مستقيم ، وثانيها حركة الانحراف عن الخط المستقيم ، وآخرها حركة اصطدام الذرات ببعضها وتدافعها . ولئن لم يوجد اختلاف بين مؤرخي الفلسفة فيما يتعلق بنسبة الحركة الأولى والحركة الثالثة إلى أبيقور ، فالاختلاف حاصل في شأن الحركة الثانية ، والسؤال المطروح هو الآتي : هل أن نظرية الانحراف قد قال بها حقاً أبيقور أم أنها مجرد إضافة من إضافات تلاميذه ؟

أما الشيء المتحقق منه فهو أننا لا نعثر على أي أثر لهذه النظرية ضمن الآثار المتبقية لأبيقور . كما أن ديوجان اللايرتي لم يقل شيئاً في هذا الموضوع . لذلك رأى بعض مؤرخي الفلسفة الأبيقورية أن القول بالانحراف لا يبدو أن يكون إضافة من وضع أتباع أبيقور . لا سيما وأن هذا القول لا فائدة ترجى منه ، فضلاً عن كونه خلفاً مناقضاً تماماً لنسق الفيزياء الأبيقورية . ومن بين أصحاب هذا الموقف نجد « سولوفين » (Solovine) الذي يقول : « ينتج بوضوح عن فحصنا لنظرية الانحراف أننا لا نعثر لها على أي أثر في آثار أبيقور المتوفرة لدينا ، بل لا نستطيع حتى أن ندجمها ضمنها دون إخلال بالتنظيم الجميل لأطروحاته ودون هدم لإنسجامها المنطقي . فالقول بالانحراف من شأنه أن يهدم مبدأ السببية ومبدأ اتساق قوانين الطبيعة . وهذان المبدأان هما العمودان الفقريان للنسق الأبيقوري . ولقد بذل أبيقور قصارى جهده لتخليص الطبيعة من التعسف ، لأن الفرضية التي تقر بانتظام قوانينها هي وحدها الكفيلة بأن تعطي معنى لأبحاثنا وبأن تمنحنا راحة النفس . ولما كان أبيقور قد استبعد الآلهة بغرض أن يجعلنا نثق ثقة كاملة في نظام الطبيعة الثابت فكيف يمكن له أن يدخل فيها « الانحراف » المتقلب الذي يحدث في لحظة ما وفي مكان ما ، بمعنى أنه يظهر في أي لحظة كانت وفي أي مكان ، مُخللاً دائماً بنظام الطبيعة » (38) .

بيد أنه لا يمكن أن نرتاح الى هذا الموقف الذي تبناه « سولوفين » ، وذلك لأسباب الآتية : أولاً . إن عدم عثورنا على أي أثر لنظرية الانحراف في آثار أبيقور يمكن تفسيره بندرة هذه الآثار وبالحالة الرثة التي وصلتنا عليها . أما عدم ذكر

ديوجان اللايرتي للانحراف فردّه أن هذا المؤلف لم تكن غايته دائما تلخيص كل أفكار الفلاسفة الذين يتحدث عنهم وإنما غايته إعطاؤنا نبذة عن حياتهم وأخرى عن بعض أفكارهم الرئيسية . ومن جهة أخرى نحن نعلم أن تلخيص ديوجان اللايرتي لأفكار عظماء الفلاسفة قد كان في أغلب الأحيان تلخيصا تخطيطيا مبسّطا . بقي الآن أنه توجد مصادر مختلفة تثبت أن أبيقور قد تحدث فعلا عن الانحراف في بعض مؤلفاته المفقودة ، وأول مصدر نذكره هو لوكراس الذي يُعتبر أوفى من قدّم فلسفة أبيقور وأخلص من عرضها عرضا تاما وواضحا . ولكننا نجد أيضا ديوجان الإينوندي الذي تحدث عن « الحركة الحرة » للذرات ، وهي حركة لم يقل بها ديمقريطس بل أول من قال بها هو أبيقور ⁽³⁹⁾ . و « شيشرون » هو الآخر قد تحدث في أكثر من مناسبة عن الانحراف لينسبه إلى أبيقور وليواجهه بالنقد . وعليه ليس من المستبعد أن هؤلاء المؤلفين قد اطلعوا على آثار لأبيقور فقدت في الأثناء . أما الأسئلة التي تتبادر إلى أذهاننا الآن فهي : لماذا قال أبيقور بانحراف الذرات عن خط سقوطها العمودي ؟ لماذا بدا هذا القول خلفا مناقضا لنسق الفيزياء الأبيقورية وللتفكير الفيزيائي عموما ؟ هل أن القول بالانحراف قول ضروري وهل يمكن تبريره بوجه من الوجوه ؟



الفكرة الشائعة هي أن القول الأبيقوري بالانحراف لا يرمي إلى غاية أخرى غير استبعاد فكرة القضاء والقدر ، ولقد ساهم شيشرون في ترويض هذا الرأي بقوله : « لماذا تصوّر إذن أبيقور هذه الذريعة ؟ السبب هو أنه كان يخشى ، لو قلنا بأن الذرة يجرّها ثقلها حسب حركة طبيعية وضرورية ، أن نفقد كل حرية ، إذ أن حركة النفس تابعة لحركة الذرات » ⁽⁴⁰⁾ .

(39) راجع ديوجان الإينوندي . الشذرة 33 . يذكرها سولوفين في كتابه المذكور أعلاه . ص 170 - 171 .

(40) يذكره هنري لانقران ، المصدر المذكور . ص 63 .

وعليه كان لزاما على أبيقور ، حسب هذا الرأي ، أن يعترف بأنه ، رغم العلل الخارجية التي تتحكم في الإنسان وتحركه عنوة في اتجاهات مختلفة ، فإن هذا الإنسان يتمتع بقدرة إرادية على مجابهة الأشياء وعلى التحرر من ربقتها ، ويقتضي تفسير هذه القدرة القول بوجود مبدأ محرك للمادة غير مبدأ الثقالة ، بحيث يسمح هذا المبدأ بتفسير حرية الإنسان . وفعلًا ، « إذا كانت النفس لا تتحدد كل أفعالها بضرورة باطنية وإذا لم تكن هذه النفس مجرد جوهر منفعل فإن ذلك يترتب عن الانحراف الطفيف الذي يحدث للذرات في أزمنة وفي أماكن غير محدّدة » (41) .

وانطلاقًا من هذه الإعتبارات يستخلص أحد مؤرخي الفلسفة الأبيقورية (42) أن نظرية الانحراف لا تعدو أن تكون ذريعة لجأ إليها أبيقور لإغاثة الأخلاق ، وعليه فأبيقور يُخضع الفيزياء للأخلاق ويقولُها عليها . ويستشهد « هنري لنقران » بجملة لوكراس القائلة : « إن العلم الذي يعنى بنظام الأجرام السماوية دون أن يحترنا من الخوف الذي تحدّثه فينا ليس علما قادرا على أن يقودنا إلى السعادة . وكفانا يقينا أن هذا النظام ليس ناتجا عن عناية مهولة وأنه يمكن أن يتحقق بطرق مختلفة لا مساس لها بنا ولا داعي إلى أن نخشاهما ... » (43) .

ولئن كان هذا الموقف من الفيزياء الأبيقورية لا يحيد عن الصواب فيما يتعلق بالإعتقاد بأن الأخلاق عند فيلسوف الحديقة أهم من الفيزياء وبأن السعادة والغبطة أفضل من المعرفة رغم أنها لا يتحققان إلا بها ، فهو مع ذلك موقف مخطيء من جهة كونه يعتبر أن القول الأبيقوري بالانحراف قد وقع الزجّ به زجاً في نسق الفيزياء الأبيقورية من أجل خدمة القول بحرية الإنسان وبعدم خضوعه لأي قدر محتوم . فالانحراف ، كما سنبيّن ذلك بصورة أوضح ، هو شرط الوجود الطبيعي للأشياء قبل أن يكون شرط حرية النفس ، ولولاه لما وجد هذا العالم ولما وجدت الأشياء . وغابتنا في هذا المضمار ليست أن نحسم في القضية بتبيين هل أن أبيقور كان يفكر أم لا في حرية الإنسان وفي تخليصه من الخوف من القدر المحتوم لما إبتدع فكرة الانحراف ، بل كل ما نريد توضيحه هو أن فكرة الانحراف لها مكانها الضروري داخل النسق

(41) شيشرون ، يذكره هنري لانقران ، نفس المصدر والصفحة .

(42) هنري لانقران .

(43) لوكراس ، المصدر المذكور . الباب الثاني ، البيت 290 وما يلحقه .

«زياني» أبيقوري ، بحيث لا يمكن لهذا النسق أن يستغني عنها دون أن يتقوض
« وكما له

أما الدواعي التي جعلت نظرية الانحراف هدفا للسخرية وللانتقادات فهي أن
الانحراف يمثل على الصعيد المنطقي خلقاً منصّباً . مبرر لوجوده كما أنه لا علة
له ، بل هو علة ذاته قبل أن يصبح علة الأشياء . وهو من جهة أخرى خلف آلي لأنه
مناقض لمبدأ العطالة ، كما أنه خلف طبيعي ، بما أنه لا يمكن التدليل عليه بأي تجربة
من التجارب . كل هذه العوامل جعلت المباشرين لفلسفة أبيقور يعدّون نظرية
الانحراف ضعفا فادحا فيها وخطأ يؤسف له . فشيشرون يقول مثلاً في الجزء الأول من
كتابه حول « طبيعة الآلهة » : « يزعم أبيقور أن الذرات يدفعها ثقلها من أعلى إلى
أسفل حسب خط مستقيم ، وأن هذه الحركة هي الحركة الطبيعية للأجسام . بيد أنه
تفطن بعد ذلك إلى أنه إذا كانت الذرات كلها مدفوعة من أعلى إلى أسفل فلن تلتقي
أبداً أي ذرة بأخرى . لذلك لجأ أصحابنا إلى أكذوبة وادّعى أن الذرة تنحرف قليلاً
جداً ، وهذا طبعاً محال تماماً . وحسب هذا الادّعاء ينتج إلتقاء الذرات ببعضها
وينتج تجمعها وتكتلها عن ذلك الانحراف ، كما يتبع ذلك نشأة الكون وكل ما يوجد
في هذا العالم . وفضلاً عن سُخف اختراعه فإن أبيقور لم يصب الهدف الذي كان
يصبو إليه » (44) . ويواصل شيشرون نقده للانحراف بنفس الحدة عندما يكتب
بنفس المرجع : « بعد أن أدرك أبيقور أنه إذا كانت الذرات محمولة بثقلها الخاص
على التحرك من أعلى إلى أسفل فإنه لن يبق أي شيء بقدرتنا إذ أن حركتها ستكون
حتمية وضرورية ، ابتدع أصحابنا طريقة للخلاص من الضرورة ، على خلاف
ديمقريطس الذي لم ينتبه إلى ذلك . وهو يقول بأن الذرة ، رغم أنها مدفوعة من
أعلى إلى أسفل من جرّاء وزنها وثقلاتها ، تنحرف قيد أنملة . إن إثباته مثل هذا الشيء
إثبات مخزٍ أكثر من فشله في الذود عما يريده » .

أما « ييار بايل » (Pierre Bayle) فحكمه أقلّ قساوة من حكم « شيشرون »
رغم أنه يشاطره استنكاره للانحراف عندما يقول : « لم يقع التسليم قبل أبيقور إلاّ
بحركة الثقالة وحركة التدافع بين الذرات ... وكان يفترض أبيقور أنه حتى وسط

(44) شيشرون ، في طبيعة الآلهة ، 1 ، 26 ، يذكره هنري لانقران ، المصدر المذكور ، ص 64 .
وكارل ماركس ، بمصدره المذكور ، ص 24 .

الحلاء تنحرف الذرات قليلا عن الخط المستقيم ، ومن هنا تأتي الحرية حسب قوله ... ولنشر إلى أن أبيقور لم يتكر حركة الانحراف لهذا الغرض فحسب ، بل استخدمه أيضا في تفسيره لتلاقي الذرات ، لأنه تفتن إلى أن افترض تحرك كل الذرات بسرعة متساوية وحسب خطوط مستقيمة من أعلى إلى أسفل لن يجعلنا ندرك أبدا كيف أمكن لهذه الذرات أن تتلاقى ، بحيث يفضي هذا الافتراض إلى استحالة نشأة العالم . وعليه كان لا بد لأبيقور أن يفترض ابتعاد الذرات عن الخط المستقيم » (45) .

صفوة القول إذن أن ما يعيه شيشرون وغيره على القول الأبيقوري بالانحراف هو أن هذا الانحراف يحدث بدون علة ، وهذه فظاعة وشناعة في نظر كل فيزيائي حقيقي . إلا أن العلة الفيزيائية التي يطالب بها شيشرون من شأنها أن تلي بانحراف الذرة في سلسلة الأسباب والمسببات وفي نظام الحتمية المطلقة ، والحال أن ما نرتبه من الانحراف هو أن نخلصنا من الحتمية العمياء . وعلاوة على ذلك إن الذرة ، كما يبين ماركس (46) ، لا تبلغ كمال وظيفتها كمبدأ للوجود وللأشياء إلا عند تحددها كذرة منحرفة . وبالتالي إن البحث عن علة انحراف الذرة هو بحث عن العلة التي تجعل من الذرة مبدأ ، وهذا البحث لا طائل من ورائه ولا معنى له بالنسبة إلى الفيلسوف الذي يرى أن الذرة هي علة كل شيء ومبدأ كل الوجود ، كما أنها لا علة لها . ويستشهد ماركس بأرسطو الذي يقول ناقدا ديمقريطس : « كان من الأجدر للوسيب وديمقريطس اللذين يزعمان أن الأجسام الأولى تتحرك على الدوام في الحلاء اللامتناهي ، أن يقولوا لنا ما هي طبيعة هذه الحركة وما هي الحركة المطابقة لطبيعة هذه الأجسام . وفعلا إذا كان كل عنصر من العناصر ... يحركه عنصر آخر بالقوة ، فإنه مع ذلك من الضروري أن يكون لكل واحد بالتساوي حركة طبيعية لا دخل للحركة الجبرية فيها . وينبغي أن تكون الحركة الأولى طبيعية وليست جبرية وإلا تهادى التدرج بلا نهاية » (47) .

(45) بذكره ماركس . المصدر المذكور . ص 24 - 25 .

(46) نفس المصدر . ص 30 .

(47) نفس المصدر . ص 35 .

ويتساءل ماركس في الصفحة 28 من بحثه عن الكيفية التي يمكن بها « لأبيقور أن يحقق التحديد الصوري الصرف للذرة وأن يحقق معنى الفردية الحاصل . ذلك المعنى الذي ينفي كل نمط من أنماط الوجود المتحددة بغيرها » . ويرى ماركس أن الوجود المقابل لوجود الذرة والذي ينبغي أن تنفيه هو الخط المستقيم وسقوطها وفقا لهذا الخط المستقيم . أما النفي المباشر لحركة السقوط فهو يتمثل في حدوث حركة أخرى . أي في حركة الانحراف عن الخط المستقيم وعن حركة السقوط التي هي « حركة اللا إستقلال » وحركة التبعية . ويمكن القول مع ماركس بأن « الانحراف هو . في باطن الذرة . ذلك الشيء الذي يقدر على التصدي والمقاومة »⁽⁴⁸⁾ . وانطلاقا من تحليل فكرة انحراف الذرة ، ذلك الانحراف الذي « غير البنية الصميمة للعالم الذري » و« حقق التناقض الذي يتضمنه معنى الذرة »⁽⁴⁹⁾ . يستنتج ماركس البعد الأخلاقي الذي يؤول إليه الانحراف عندما يكتب في الصفحة 31 : « كما أن الذرة تتحرر من وجودها النسبي . وهو الخط المستقيم . باستبعاده وبالحياد عنه . فكذلك تبعد الفلسفة الأبيقورية كلها عن نمط الوجود التحديدي (...) وبهذه الصورة تصبح غاية العمل التجرد واستبعاد الألم وكل ما من شأنه أن يحدث فينا الإضطراب . أي أن الغاية هي الأتراكسيا . وهكذا يتمثل الخير في النفور من الشر وتمثل اللذة في تجنب الألم ... » .

ولئن كان « بيار بايل » يعيب على أبيقور اختلافه للانحراف عوضا عن القول . مثل ديمقريطس . بوجود مبدأ روحاني للذرة ، فالحقيقة أن القول بهذا المبدأ الروحاني لا يُجدي نفعا ، في حين أن القول بالانحراف يسمح بتجلي الطبيعة الحقيقية للذرة ، ألا وهي الفردية المجردة التي تتخلص من تبعية الحركة الطبيعية الأولى بنفها وبالحياد عنها⁽⁵⁰⁾ .

ويرى ماركس أن انحراف الذرة عن الخط المستقيم ليس تحدا جزئيا يظهر بالمصادفة في الفيزياء الأبيقورية ، بقدر ما هو القانون الذي يتغلغل فلسفة أبيقور

(48) نفس المصدر . ص 29 .

(49) نفس المصدر . ص 35 .

(50) راجع ماركس . نفس المصدر . ص 30 .

بأسرها ، متجليا بصور مختلفة باختلاف مجالات تجليّه (51) .

ونجد نفس هذا الرأي الذي يعتبر الانحراف العمود الفقري للنسق الأبيقوري والقانون المحدّد لكل حقل من حقوله عند الفيلسوف « ميشال سار » في كتابه « مولد الفيزياء في نص لوكراس » . وفي هذا الكتاب ينطلق ميشال سار من ملاحظة أنه عندما يتحدث لوكراس عن حركة الأجسام من أعلى إلى أسفل فهو يذكّر غالبا أمثلة لأجسام سائلة ، كسيلان الماء أو سيلان الدم أو نهاطل الأمطار إلخ (52) . والنتيجة التي يصل إليها ميشال سار هي أن الحلف الذي رآه النقاد في الطبعيات الأبيقورية يرجع إلى كونهم قد نظروا دوما إلى السقوط الأصلي للذرات بمنظار ميكانيكا الجوامد ، لا سيما وأن الفيزياء الأبيقورية تتأطر في مثل هذه الميكانيكا . أما ميكانيكا السوائل فلقد اعتبرت دائما فرعاً من فروع ميكانيكا الجوامد ، وهذا اعتقاد لابد من القضاء عليه ، لأن مولد العلوم الحديثة يقوم في الواقع أساساً على أعمال « توريتشلي » و « بنيدتي » و « ليونار » و « الأكادمية دال شيمتو » ، وهي أعمال تهتم بالسوائل قدر اهتمامها بالجوامد إن لم يكن أكثر . ويذكر ميشال سار بعض الأمثلة لعلماء لاتينيين بحثوا في ميكانيكا السوائل ، مثل « فيتروف » (Vitruve) الذي خصّص الباب الثامن من كتابه في الهندسة المعمارية للحديث حول سيل المياه ، و « فرونتان » (Frontin) الذي ألف كتاباً كاملاً حول قنوات الماء بمدينة روما . بل يمكن أن نجد اهتماماً حقيقياً بالهيدروليكا (أي بعلم السوائل المتحركة) حتى عند بعض العلماء اليونانيين ، مثل « أرخميدس » (53) .

وبناء على هذه الإعتبارات يتساءل « ميشال سار » قائلاً : إذا كان من باب الحلف أن ينحرف جسم جامد في لحظة من اللحظات عن مجرى سقوطه الخطّي ، فهل يُعدّ ذلك خلفاً بالنسبة إلى الدفق الأول والسيل البدائي للذرات ؟

تكون الذرات أثناء سيلها الأولي منفصلة عن بعضها ولا يلمس بعضها البعض . وبعد تلاقيها وتجمّعها يصبح من الممكن تصنيف الأجسام المتكوّنة منها إلى أجسام

(51) راجع نفس المصدر ، ص 30 - 31 .

(52) أنظر ميشال سار ، المرجع المذكور ، ص 11 .

(53) راجع كتاب ميشال سار المذكور ، ص 11 - 12 ومن الصفحة 103 إلى الصفحة 106 .

صلبة وأجسام سائلة وأخرى غازية . أما الأجسام الأصلية ، أي الذرات ، فهي تكون في البدء ، رغم أنها جوامد وغير قابلة للانحلال ، في حالة سيلان رقائق ، وهذا السيل الرقائقي يتكوّن من رقائق متوازية في سقوطها . وهذه الرقائق هي العناصر المكوّنة لهذا السيل الأصلي وهي تتكوّن من جوامد (الذرات) غير أنها في حالة سيلان ، بحيث يفضي بها هذا السيلان إلى التدوّم ، أي أن الرقائق السائلة تخرج في لحظة ما عن مجرى سيلانها لتكوّن دوّامات . والسؤال المطروح هنا هو : كيف تتكوّن الدوامات في السوائل الرقاقية ؟ أي كيف يحدث الدوران لكي تحدث الدوامة ؟

الجواب أن الانحراف هو الشرط الضروري لحدوث أول تدوّم : « إن الذرات تتلاقى في الدوامة وبالدوامة » ⁽⁵⁴⁾ . إن ظهور الدوامة ضروري في السيل الرقائقي ، وهو ناتج عن الانحراف الذي هو « أدنى زاوية لتكوّن الدوامة كما أنه يظهر اتفاقا في الدفق الرقائقي » ⁽⁵⁵⁾ .

يبدو إذن أن الانحراف شرط التدوّم ، وإن لم يحدّد « ميشال سار » علة ضرورية للانحراف فإنه يرى مع ذلك أن السيل الرقائقي الحطّي يبقى شيئا نظريا محضاً ، في حين أن التدوّم ظاهرة تحدث بالضرورة في المجال العملي وفي الواقع . ويقول الفيلسوف الفرنسي مؤكداً على هذه الفكرة : « من لا يرى أن السيلان لا يبقى أبداً متوازيًا ومن لا يرى أن الدفق الرقائقي لا يعدو أن يكون أمراً مثالباً ونظرياً ؟ فالدوامات سرعان ما تحدث ... إن ظهور التجربة العينية معاصر لظهور الدوامات . والانحراف هو أصل هذه الأخيرة . فلا خلف في ذلك بل كل شيء صحيح ودقيق ، بل كل شيء ضروري » ⁽⁵⁶⁾ .

ثم يحاول « ميشال سار » تفسير الانحراف بالإعتماد على الهندسة الموجودة عند اليونانيين . وانطلاقاً من الفكرة السائدة التي تقول بأنه لم تكن لليونانيين « فيزياء رياضية » يعترف « ميشال سار » بأنه بالفعل لم توجد عندهم « فيزياء رياضية »

(54) ميشال سار ، نفس المصدر ، ص 13 .

(55) نفس المؤلف والمصدر ، ص 14 .

(56) نفس المرجع ، ص 14 .

موحدة كالتالي لدينا ، إلا أن الفيزياء الذرية لم تغفل أبداً الهندسة ولم تتجاهلها ، كما « أن الفيزياء الذرية ليست ، كما كنا نعتقد ، غير مريضة ، بل هي على عكس ذلك مريضة وفقاً للنسق الأرخميدي » ⁽⁵⁷⁾ . فديمقريطس قد ألف كتاباً (وهو مفقود كبقية كتبه) يتحدث فيه عن زاوية التماس وينقد فيه نظرية بروتاقوراس القائلة بأن الخط المستقيم يمسّ الدائرة في أكثر من نقطة . فإذا يحدث بالذات في نقطة إلتقاء الخط المقوسّ بالخط المماسّ له ؟ « إن أول زاوية ممكنة ، سواء رسمناها أو أدركناها ، أو أصغر زاوية يمكن رسمها بحيث لا نستطيع أن نقيم شيئاً بين الخطّين المكوّنين لها ، هي الزاوية التي تنشأ بين الخطّ المقوسّ والخطّ المماسّ له » ⁽⁵⁸⁾ . وبعبارة أخرى إن هذه الزاوية التي تنشأ عند إلتقاء الخطّ المقوسّ والخطّ المماسّ له صغيرة للغاية ولا يمكن أن يوجد أصغر منها ، بل هي « ذرة زاوية » ⁽⁵⁹⁾ . إنها تكاد تكون لا شيء ، ولكنها لا تستحيل إلى تراكم الخطّين المكوّنين لها ، « إنها أكثر ذرية ، إن صحّ القول ، من الذرة نفسها (...) وبما أنه لا وجود لخطّ مقوسّ بدون خطّ مماسّ ولا وجود لخطّ مقوسّ بدون زاوية دقيقة جداً ، فإنه لا وجود لمذهب ذريّ بدون إنحراف (...) إن « ألكلينامان » حاضر وممكن منذ البدء في هندسة أول فيزيائيّ ذريّ » ⁽⁶⁰⁾ . والمقصود من هذا القول أن وجود الإنحراف الدقيق للغاية مقترن بالضرورة بوجود الذرة ومزامن لظاهرة التدوّم ، كما أن الزاوية الدقيقة جداً ، « ذرة الزاوية » ، يقترن وجودها وحدوثها بالضرورة بحدوث التماس بين الخطّ المماسّ والخطّ المقوسّ ويتزامن معه . وكما أنه لا تقوسّ عن الخطّ المستقيم بدون نشوء زاوية ، فكذلك لا تدوّم بدون نشوء إنحراف .

إن « ميشال سار » قد سعى إلى التدليل على ضرورة حدوث الإنحراف دون تحديد لمكان حدوثه ولا لزمانه . فالإنحراف ضروري في تجربة السيلاّن ، وينبغي أن يحدث الإنحراف بناء على ما تقتضيه الشروط النظرية للرسم الهندسي أو الشروط الطبيعية للتدوّم الأصلي . إنه ضروري وحتمي رغم أنه شذوذ عن القاعدة وعن

(57) نفس المصدر ، ص 21 .

(58) نفس المصدر ، ص 18 .

(59) نفس المصدر ، ص 19 .

(60) نفس المصدر ، ص 19 .

القانون الكلي للطبيعة . ويقول « ميشال سار » في هذا السياق : « إنه (لوكراس) قد أحدث ثورة ما فتئت علوم اليوم تمارسها ولم تزل الفلسفة تتجاهلها . فلو كان السقوط كلياً ولولم يقبل قانونه أي إستثناء فإن كل بناء سيفقد مستحيلاً ، بحيث لن يوجد العالم ولن توجد الفيزياء . وبناء على ذلك سيتمنع الخطاب ويمتنع المعنى (...) يَبْدُ أنه يوجد ، رغم أنفنا ، شيء ما على الأقل ولمدة من الزمن (...) لقد كان علمنا يقول : لا ينبغي أن يحدث ذلك ، لأن ذلك مستحيل (...) إلا أن ذلك يفضي إلى إمتناع كل خطاب . إلا أنك تتكلم وأنا أفهمك . إذن توجد أنظمة مفتوحة . إذن يوجد شذوذ عن القاعدة . إذن توجد طبيعة . أعني بذلك أنه ينشأ في طبقات السيل تدوم منتشرة وفقاً للصدف ، في أماكن غير معينة وفي أزمنة غير محتملة (...) ولم يعد العلم علماً بالنظام ، إذ النظام هو التوازن والموت والعماء . إن العلم كله بالحارق للعادة . إنه أداة الحارقة والخطاب الحارق . وليس العلم بالعام وإنما بالنادر جداً (...) أما الشرط الأدنى لهذا التحول الذي قلت عنه فيما مضى إن الثورة الكوبرنيكية ليست بالإضافة إليه إلا لعبة أطفال ، فهو ما نسميه بالإنحراف » (61) .

كيف نفسر حينئذ نظام الطبيعة الرائع وثبات قوانينها وتصنفها إلى أنواع وأجناس إن كان الشذوذ عن القاعدة ممكناً والإستثناء ليس ممتنعاً ؟

لئن كانت الأبيقورية تعزو نشأة العالم إلى الإنحراف ، ولئن كان هذا الإنحراف يحدث بلا علة - رغم ضرورة حدوثه - فإن ذلك لا يعني أنه لا ثبات في العالم وأن الأجسام المكوّنة له في حالة حركة لا تضبطها قاعدة ولا يحصرها قانون ، بل يعتقد أبيقور في انتظام الظواهر الطبيعية وفي توازن العالم الطبيعي القائم على نسبة قارة من المادة والحلاء ، رغم أن هذا الانتظام وهذا التوازن ... يخفيان على المستوى المجهرى حركة سريعة جداً وحركة دائمة للذرات المتدافعة بطرق لا يمكن تحديدها ولا التنبؤ بها (62) .

(61) نفس المرجع ، ص 98 .

(62) أنظر الرسالة إلى هيرودوت ، الفقرتان 43 - 44 ، ولوكراس ، الباب الثاني ، من البيت 315 إلى البيت 317 .

ومن جهة أخرى ليس الانحراف ، كما ذهب إلى ذلك « رافيسون » (Ravaisson)⁽⁶³⁾ ظاهرة حدثت في البدء ثم كَفَّتْ عن الحدوث بعدما نشأ العالم وتكوّن ، وإنما يفسّر عدم إدراكنا له بأن آثاره غير مرئية بالنسبة لنا ولا تستقطب اهتمامنا المنصّب دوماً على الظواهر العيانية . ففي البدء كان الانحراف كافياً ، رغم ضآلته ، لتكوّن العالم ولوجود الأشياء ، ولكن بعد أن انضمت الذرات إلى بعضها وبعد أن تكتلت أصبح الانحراف أقلّ قيمة من ذي قبل ، كما أن حدوثه لا يكون إلا على المستوى المجهرى حيث لا تنقطع الذرات عن الحركة . ونشير في نهاية الأمر إلى أن الفيزياء الكوانتية المعاصرة قد بينت بإطناب اللاحتمية المتجلية على صعيد العالم الذري ، على خلاف الحتمية التي تسوس على مستوانا الظواهر الطبيعية بأكملها .

(63) يذكره هنري لانقران . المصدر المذكور . ص 65 .

الفصل الخامس القضاء على الخوف

لم تبتعد العقلية الدينية اليونانية عن العقليات البدائية المختلفة التي يقترن فيها الإيمان بوجود الآلهة بإثبات تدخلها في شؤون البشر وتخطيطها لمصيرهم وفقا لأهوائها الخاصة . ولما كان الأثينيون قد فقدوا الثقة في آلهتهم التي لم تعد تحيطهم برعايتها منذ سقطت أثينا تحت السيطرة الأجنبية ، فإنهم قد فقدوا في نفس الوقت أمل التقرب من هذه الآلهة واكتسحت نفوسهم مشاعر الخوف والرعب من جبروتها ومما عسى أن تسلطه عليهم من عذاب الدنيا والآخرة ، فأصبحت حياتهم قلقا واضطرابا متواصلين . ولنا في صورة « الديسيدايمون » (Déisidaimon) كما رَسَمَهَا لنا « تيوفرست » ⁽¹⁾ و « بلوتارك » ⁽²⁾ أحسن مثال على ذلك .

(1) يذكره فستوجيار . أيقور وآله . ص 73 .

(2) راجع الصفحة ٥٦ من كتابها هذا .

وإذا كانت نزعَة الشك واللامبالاة قد تطوّرت حقًا في نهاية القرن الرابع قبل الميلاد ، بحيث تخلّصت الأوساط المثقفة من خشيتها من سكان « الأولانب » ، فإن العامة لم يضعف إيمانها بالآلهة ولم تسترح من مشاعر الخوف والأمل العالق بهذا الإيمان ، فضلا عن كون خوف العامة من الآلهة لم يكدر حياتها الحاضرة فحسب بل جعلها تغتم أيضا لما ينتظرها من عذاب الآخرة . فالموت عندها ليس النهاية وإنما البداية ، بداية الأحزان والآلام والعذاب المؤبد . ويقول « فستوجيار » ملخصا هذه الأفكار : « يبدو إذن أن الخوف من الآلهة ، من سخطها على الأحياء ومن إنتقامها من الأموات ، قد لعب دورا كبيرا في الديانة اليونانية . ولعل أبيقور قد شعر هو الآخر بهذا الخوف ؛ لعله قد مرّ بأزمة ضمير خرج منها منتصرا ، وهو ما يفسّر ثبات ثقته بنفسه . ومما لا شك فيه أن « الديسديمونيا » كانت منتشرة حواله . وبما أنه قد فاز بالخلاص ويريد بدافع شعور بالعطف الشامل مساعدة بقية الناس على الفوز بدورهم بهذا الخلاص ، فإن أوّل اهتمامه كان أن يستبعد ذلك الخوف الذي يحول قطعا دون بلوغ الأتراكسيا » (3) .

ومادام الخوف، مهما كان مصدره، حزنا وشرًا، فإن أبيقور قد دأب بادی ذي بدء على تخليصنا من الفكرة المشوّهة التي لدينا عن الآلهة ، مفسّرًا طبيعة الكون الذي لا دخل لهذه الآلهة في نشأته وفي تكوّنه ومغيّرًا تصوّرنا للموت الذي لا يعقبه حشر ولا يتلوّه عقاب ولا عذاب .

- الآلهة :

لعل ما نترقبه من نزعَة أبيقور المادية ومن نزعته الحسّية والتجريبية ألا يبقى معها أي مجال لإثبات وجود الآلهة وأي نصيب للحديث عنها ، لا سببًا وأن الرواقية ، والمسيحية من بعدها ، قد روجت صورة أبيقور ملحد كافر بالآلهة ومنكر لعنايتها . بيد أن « فيلودام » (Philodème) (4) قد ألّف كتابا « في التقوى » لتبرئة ذمّة الأبيقوريين عموما من تهمة الزندقة والإلحاد التي ألحقت بهم . ويقطع النظر عما يقوله

(3) المصدر المذكور ، ص 82 .

(4) عاش في القرن الثاني بعد المسيح ، وهو من بين خلفاء أبيقور .

« فيلودام » وعما أثبتته « ديوجان اللايرتي » من أن تقوى أبيقور تجاه الآلهة كانت تفوق كل وصف ، يمكننا العثور في رسائل فيلسوف الحديقة على ما يثبت إيمانه بالآلهة وإعجابه بالسعادة المثلى التي تنعم بها ⁽⁵⁾ . إن موقف أبيقور يختلف عن موقف الرّيبين الذين تكاثروا في نهاية القرن الرابع قبل المسيح ، إذ أنه ما فتىء - في نظر « فستوجيار » الذي جاء مدعماً رأي « بنون » ⁽⁶⁾ - يقاوم التفاقم الذي شهدته ظاهرة الزندقة في ذلك العصر . ومن جهة أخرى إن فيلسوفنا لم تفته مناسبة يدعو فيها الحكماء إلى التأمل في الآلهة وإلى السير على منوالها والتشبه بها من أجل الظفر بالنعم الذي تنعم به في مجتمعاتها الكائن خارج العوالم والذي تعيش فيه غير عابثة بما يحصل في هذه العوالم ولا بمصير من يعمرها . وعلى حدّ ما يرويه « فيلودام » ، كان أبيقور مواظباً على الطقوس الدينية وعلى الحفلات والأضحيات كلّها ، ولم تكن تقواه نفاقاً أو مجرد أسلوب من أساليب الكتابة الخاصة بعصره : « فأبيقور لم يكتف بالحث على إكبار الآلهة ، بل كان سلوكه الخاص يدل على وفائه للحفلات والأضحيات التقليدية ... » ، على حدّ رواية « فيلودام » الذي يضيف في الجزء الثاني من كتابه « حول أنواع الحياة » أنه « على الحكماء أن يظهر تبعده للآلهة » . ويواصل « فيلودام » في نفس الكتاب مبيناً أن أبيقور « قد راعى بإخلاص كل طقوس عبادته وأنه حرّض أصدقاءه على التقيد بها ، ليس من أجل القوانين فحسب وإنما لأسباب مطابقة لطبيعة الأشياء ... فالصلاة إحدى مميزات الحكمة ، ليس لأنها تقينا من غضب الآلهة وإنما لأننا ندرك كم تفوق طبيعة الآلهة طبيعتنا قوة وكمالاً » ⁽⁷⁾ .

وعلاوة على كل ذلك كان أبيقور ، على حدّ رواية « فيلودام » ⁽⁸⁾ ، يحرّض أتباعه على احترام وعودهم ، خاصة إذا قسموا بالآلهة ومن باب أولى إذا قسموا بالإله « زوس » .

(5) راجع « الرسالة إلى مينيسي » ، الفقرة 123 ؛ راجع أيضاً الفقرة الأخيرة من نفس الرسالة .

(6) « فستوجيار » ، المصدر المذكور ، ص 87 - 88 ، والملاحظة عدد 1 بأسفل الصفحة 88 التي يشير فيها

لفستوجيار إلى بنون (Bignone) وكتابه (L'Aristotele perduto, II, pp. 367 et ss) .

(7) يذكره فستوجيار ، المصدر المذكور ، ص 88 إلى ص 90 .

(8) أنظر نفس المرجع ، ص 92 .

إن ما يلفت الإنتباه في المذهب الأبيقوري هو أن عبادة الآلهة التي يحرّض عليها عبادة لا نفعية ، إذ الحكيم لا ينتظر شيئاً من الآلهة . ناهيك وأنها لا تقدّم شيئاً للإنسان ولا علاقة لها به . وبناء على ذلك تغدو العبادة والصلوات والأضحيات عبثاً لا طائل من ورائه . فإذا كان أبيقور لا يخشى الآلهة ولا بطمع في شيء منها فما الذي يفسّر حينئذ تعبّدها ومراعاته لكل الطقوس الدينية ؟

لقد اتهم أبيقور بالرياء والنفاق ، إلا أن هذه التهمة لا تقوم على مستندات صحيحة ، لا سيما وأن فيلسوفنا لم يكن في حاجة إلى النفاق وإلى الإمثال إلى الأعراف المقرّرة والديانات السائدة . فالإلحاد والكفر بالآلهة ليسا ظاهرة نادرة في عصره ، وكان على الأقل بوسع أي شخص أن يتخلّف عن زيارة المعابد وأن يتناسى عبادة الآلهة والحفلات والأضحيات الدينية . أما قضية سقراط فكأننا نعلم أنها كانت قضية سياسية أكثر منها دينية . ويقدم « فيلودام » إجابة أولى عندما يكتب : « إن الآلهة لا حاجة لها إلى أي علامة من علامات المجد . غير أنه من الطبيعي بالنسبة إلينا أن نمجّدها ، وذلك خاصة برسم صور تقية لها وأيضاً بتقديم الأضحيات التقليدية لها بالتناوب » ⁽⁹⁾ . فالآلهة تنعم بالسعادة التامة . وتسمح الصلاة والعبادة والحفلات الدينية بمشاركتها سعادتها بل وبمنافستها في النعيم الذي تنعم به ⁽¹⁰⁾ . وإذا كانت الحفلات التي يقيمها الأثينيون مناسبة للفرح والبهجة فليس من حق الحكيم الأبيقوري أن يمنع أحداً من هذا النوع من المتعة . وعليه يقيم الحكيم الصلاة ويؤدي كل الفرائض لأن الشعور الديني كان شعوراً منتشرًا في عصره . فضلاً عن كونه شعوراً متأصلاً في النفس البشرية . بحيث لا يمكن تجاهله أو محاولة قمع مادام علّة ممكنة للمتعة واللذة . ويقول « قيو » مبرّزاً هذه الفكرة : إن تلاميذ أبيقور قد ابتعدوا عن تعاليم أستاذهم « لأنهم لم يدركوا أنه مادام الشعور الديني قائم الذات فإنه لا بدّ من أخذه بعين الاعتبار ، لأنه يعبر عن رغبة - مشروعة أو غير مشروعة - من رغبات الطبيعة الإنسانية ولأنه على الفلسفة أن تحاول إشباعها بوجه من الوجوه » ⁽¹¹⁾ .

(9) يذكره « هستوجيار » . نفس المرجع . ص 94 .

(10) الحكمة الفانيكانية 33 .

(11) قيو ، المرجع المذكور . ص 288 .

ومن جهة أخرى إن الحكيم لا يتأخر عن الصلاة والعبادة لأن ذلك يُقرِّبه من الآلهة التي يرغب في التشبُّه بها وفي النَّسج على منوالها كي يفوز بنفس ما تنعم به من غبطة وكمال. ولقد نقل لنا «فستوجيار» بعض الشذرات من المخطوطات البردية المصرية. وهي مقتطفة من رسالة يلخِّص فيها أبيقور لصديق مجهول أهمَّ الأفكار المتعلقة بتدينه. ونظرا لأهمية هذه الرسالة ننقلها مع «فستوجيار»، مع العلم أن بعض الجمل المنقوصة قد وقع إكمالها من قبل الباحثة «ديلس» (H. Diels) في ترجمته الألمانية. يقول أبيقور في هذه الرسالة:

«ليست التقوى أن نزاعي الفرائض الدينية العادية - رغم أن تقديم القرابين في المناسبات الملائمة يعدّ شيئا طبعيا كما سبق أن قلت - ولا هي، بحق «زوس»، أن يردّد هذا أو ذاك قائلا: «إني أخشى كلّ الآلهة وإني أجّلها وأريد أن أنفق كل ثروتي لتقديم الأضحيات لها ولأخصّها بالقرابين». لعل هذا الإنسان يستحق المدح أكثر من غيره، إلا أن بناء التقوى على أسس متينة لا يكون بهذه الطريقة. فأعلم أنت يا صديقي أن أفضل هبة هي التمتع بنظرة واضحة للأشياء: ذاك هو، على وجه الإطلاق، أفضل خير يمكن تصوّره في هذه الدنيا. تأمل ذلك الإدراك الواضح الذي يتمتع به الفكر وأجلّ تلك العطية الإلهية! وبعد ذلك لن تجلّ الآلهة اعتقادا بأنك ستفوز بهذه الطريقة برعايتها، كما سيخال لبعضهم عندما يرونك تعبّدها، بل سيكون إكبارك لها لأنك ترى فقط، حسب مذهبنا، أن للآلهة مكانة عظيمة للغاية بالمقارنة مع ما تنعم به أنت من غبطة. ولا جرم، بحق «زوس»، إذا ما طبّقت هذا المذهب الذي يثبت لك عقلك أنه أجدر المذاهب بثقتنا وإذا ما سمحت لنفسك بتقديم قرابين للآلهة. فأنت بهذه الصورة تقوم بعمل يولّد الثقة وبشيء مستحسن إذا جاء في أوانه، إذ أنك تكبر مذهبك الخاص باستعمالك للمتع الحسية التي وجدتها مناسبة في تلك الظروف، فضلا عن كونك تتكيّف بوجه من الوجوه مع التقاليد الدينية. فأسهر فقط على عدم الوقوع في الخوف من الآلهة وعدم افتراض أن تصرّفك بهذا النحو سي جلب لك فضلها.

وفي الحقيقة - باسم «زوس» (كما يحلو القول لبعضهم)، ما الذي يخيفك في ذلك؟ أنظرن أن الآلهة تستطيع أن تلحق بك ضررا؟ أليس

ذلك ، بكل بداهة ، تحقيرا لها ؟ ألن تبدو لك الآلهة حقيرة إذا ما قارنتها بنفسك فوجدتها دونك ؟ أم أنت تظن أنك تستطيع إذا ما اقترفت بعض الذنوب أن تهدىء الإلاه بالتضحية بآلاف من البقر ؟ أو أن هذا الإلاه سيأخذ أضحيتك بعين الاعتبار وأنه ، كالإنسان ، سيعفك مرة أو أخرى من جزء من الضرر ؟ .

لا شك أن الناس يرون أنه لا بدّ من الخوف من الآلهة ولا بدّ من إكبارها بتقديم القرابين كي تمنعها إتاواتهم من مهاجمتهم . وفي رأيهم أنه إذا كان ما افترضوه حقاً لن يلحقهم ضرر في أي حال من الأحوال ، وإذا كان ما افترضوه باطلا فلا خوف عليهم ماداموا يمجّدون عظمة الآلهة . بيد أنه لو كانت مثل هذه العلاقات الوثيقة موجودة حقاً بين الآلهة والآدميين فإن الكارثة ستكون عظيمة وسيقع الشعور بوطأتها من وراء اللحد بعد طقوس الجنائز وبعد تحريق الجثة . وكل إنسان سيلحقه الضرر ولو كان تحت الأرض إذ لا مفرّ له من القصاص . وعلاوة على كل ذلك يعلم كل واحدكم يخاف الناس من عدم أكثراث الآلهة بهم . وكيف يلتمسون منها علامات على محاباتها (إذ يظنون أنهم بهذه الطريقة سيجعلون الآلهة تحلّ بمعابدهم وتخطبهم بكلّ طيب خاطر) ، وعلى أيّ نحو تكون تصرفاتهم الكثيرة والمتنوعة الناتجة عن الخوف من الضرر والإحتراس من القصاص . وفي الحقيقة يبدو كل ذلك مجرد وهم من أوهام أولئك الناس إذا قارنناه بمذهب الذين يعتبرون أنه توجد حياة سعيدة منذ حياة الدنيا والذين يكذبون أن الأموات يرجعون إلى الحياة - وهي خارقة لا تقلّ وهماً عن الخوارق التي تصوّرها أفلاطون⁽¹²⁾ .

صفوة القول إذن ان عبادة أبيقور للآلهة وإجلاله لها مردّه أن هذه الآلهة تمثل نموذج السعادة والكمال اللذين يطمح الفيلسوف إلى تحقيقهما لنفسه . لذلك يحتّم أبيقور رسالته الى «مينيسي» مصرّحاً ان الأتراكسيا التي تسمح الفلسفة ببلوغها سوف تجعل منه الألاه يعيش بين الخيرات الخالدة⁽¹³⁾ . ومن هذا المنطلق نفهم ان

(12) أنظر كتاب فستوجيار المذكور . من ص 99 إلى ص 101 .

(13) يقول رافيسون (Ravaisson) : إن الحكم الأبيقوريّ المنطوي على نفسه يستبعد كل نوع من أنواع الاضطراب . وهو في حالة من العزلة والاستقلال مثل الذرة المنفردة في الحلاء . إنه شبيه بالآلهة الهادئة

الآلهة لا تعدوا ان تكون في نظر أبيقور المثل الأعلى الذي يرغب الفيلسوف في تحقيقه، بحيث يجوز القول مع «آلان رينو» «بأن الخطاب الأبيقوري حول الآلهة ليست له وظيفة لاهوتية، وبأن هذا الخطاب يندرج بالاحرى ضمن اللاهوت الأبيقوري الحقيقي، وهو اللاهوت المتعلق بالالاه الجديد الذي ليس غير الانسان، ذلك الانسان الذي ينظر إلى الآلهة على أنها النموذج أو المثال المنظم لأفعاله الخاصة»⁽¹⁴⁾.

ويرى «لانج» (Lange) أن آلهة أبيقور لا وجود لها في الواقع بل هي مجرد مثل عليا، إذ «ليس من شك أن أبيقور كان يعتبر الإيمان بالآلهة عنصرا من عناصر المثل الأعلى الإنساني، إلا أنه لم يكن يرى أن الآلهة ذاتها موجودات خارجية. وسوف يبقى النسق الأبيقوري متضمنا للتناقض طالما لم نعتبره من جهة ذلك الإحترام الشخصي للآلهة الذي يجعل نفوسنا في اتفاق وأنسجام مع ذاتها»⁽¹⁵⁾.

إلا أن «قيو» لا يقبل هذا التأويل الذي يقضي على وجود الآلهة في الواقع ويردّها إلى مجرد مثل عليا وضعها العقل البشري ليحدّد خطاه وينظّم أفعاله. إن «لانج» لم يستند في تأويله إلى أي نص حقيقي، وهو لم يبرّر موقفه إلا بالتناقض الذي يمكن أن ينطوي عليه النسق الأبيقوري في صورة عدم الأخذ بهذا التأويل. وأول ما يمكن أن نشير إليه مع «قيو» هو أن فكرة الآلهة ليست فكرة مكتسبة من الخارج عن طريق التربية أو العادات والتقاليد، بل هي عقيدة راسخة فينا وفكرة ثابتة نحتتها الطبيعة في أعماق نفوسنا. فنحن نحسّ أنه توجد آلهة ونختبر ذلك. ومادام الإحساس عند أبيقور صادقا دوماً والحواس لا تخدعنا أبداً فالأوهام نفسها إحساسات صادقة، والصور والأشياء التي ندركها في الحلم أو في اليقظة كلها صادقة أيضاً. وأخيرا، مادامت لدينا فكرة عن الآلهة فهذه الفكرة ليست كاذبة ولابدأ أن الآلهة موجودة⁽¹⁶⁾. فالآلهة هي بلا شك المثل الأعلى عند أبيقور، «ولكنه

الحالية البال التي تعيش في الفواصل الحالية التي تفصل بين العوالم المتدوّمة حولها، (يذكره جان بوان . المصدر المذكور . ص 88) .

(14) راجع مقاله المذكور أعلاه . ص 447 . الملاحظة رقم 1 .

(15) لانج ، تاريخ المادية ، الجزء الأول ، ص 93 . يذكره قيو . المصدر المذكور ، ص 178 - 179 .

(16) راجع قيو . نفس المصدر . ص 174 .

المثل المتجسد والمثل الحيّ (...) وفضلاً عن ذلك مادامت كل فكرة تتجذر في نظره في الإحساس فإن العقل البشري يمكن أن يكون له مثلاً أعلى أسمى من الواقع نفسه . وصفوة القول أن عقلنا قد استمدّ المثل الأعلى الذي يتصوره من الواقع ذاته » (17) .

وفي اعتقادنا أن قضية إيمان أبيقور بوجود الآلهة أو بعدم وجودها لا يهم أكثر من الوظيفة النموذجية التي يعطيها هذا الفيلسوف لها . فالآلهة تلعب عنده دور المبدأ المنظم لأفكار الحكيم ولأفعاله إن كان للآلهة أن تلعب دوراً في هذا العالم . ولكنها لا تلعب أي دور ، والفيلسوف وحده هو الذي يتشبه بها ويحاكيها ، سعياً إلى بلوغ الأتراكسيا المنشودة . ولعل مبدأ الأتراكسيا ذاته هو الذي يثبت لا مبالاة الآلهة بالعالم وبمصير الإنسان وعدم خلقها لهذا ولا لذلك . وفعلاً ، إذا كان الإنسان قادراً على الفوز بالأتراكسيا ، فالآلهة من باب أولى تنعم بهذه الأتراكسيا وبما تفرزه من هدوء وسكينة . وكما أن الإنسان يتنازل عن المال والجاه ويتعد عن مشاغل الحياة السياسية والاجتماعية من أجل العيش في الراحة والطمأنينة فكذلك الآلهة لا تتعب بما يدور في العالم ولا تكدر صفوح حياتها بمشاغل الآدميين ولا تتدخل في شؤونهم . يقول أبيقور مخاطباً هيرودوت : « وفيما يتعلق بالأجرام السماوية لا يجب الاعتقاد بأن حركتها وتغير اتجاهها وكسوفها وشروقها وغروبها وكل الظواهر الأخرى التي من نفس القبيل هي ناتجة عن فعل كائن منظم لها . وأن هذا الكائن يتمتع في نفس الوقت بالسعادة المطلقة وبالخلود ؛ إذ المشاغل والمهموم والغضب والحباة لا تتفق مع الغبطة ، بل هي مقترنة بالضعف والخوف والتبعية » (18) .

فالآلهة لا تتدخل إذن في حياة البشر ولا تغير مجرى الأحداث عقاباً لهم أو مراعاة لبعضهم ، كما أنه لا دور لها في نظام الكون وفي آساق ظواهره ، بل يذهب أبيقور - إلى حد إنكار نظرية الخلق التي تقول بها جلّ الأديان بمختلف أنواعها ومراتبها . فالآلهة في اعتقاد فيلسوفنا لم تخلق العالم وما فيه ، لأنها أولاً ، كما أسلفنا ، في منتهى الكمال وفي منتهى الغبطة والسعادة ، وبالتالي لا يمكنها البقاء على هذه الحالة من السعادة والكمال إذا ما أزعجت نفسها بهموم الخلق ومشاغله .

(17) نفس المؤلف ونفس المصدر ، ص 179 .

(18) رسالة إلى هيرودوت . الفقرتان 76 - 77 .

ومن جهة أخرى إن نظرية الخلق مناهضة للمبدأ القائل بأنه لا شيء يخلق من عدم كما أن لا شيء يصبح عدما . فالعناصر البسيطة لا تقبل الانحلال والفناء ، وهي كلما انحلت التركيبات المكونة منها أندجت ضمن تركيبات جديدة ، مما يسمح للعالم بالبقاء والاستمرار منذ الأزل .

يقول باعث « الرسالة إلى هيرودوت » : « إنه لا يولد شيء من لا شيء ، وإلا أمكن لكل شيء أن يتولد عن كل شيء دونما حاجة إلى أي بذر . ولو كان كل ما يغيب عن الأنظار يتحول عدماً لانقرضت الأشياء جميعها ، إذ أنها ستتحول إلى أشياء غير موجودة . فالكون منذ القدم على نحو ما هو عليه الآن ، وسوف يبقى هو عينه إلى الأزل . وفعلًا لا يمكن للكون أن يتحول إلى أي شيء إذ لا يوجد شيء خارجه ليلج فيه ويحدث فيه التغير » (19) .

وأخيرا ترفض الأبيقورية نظرية الخلق برفضها للعناية الإلهية وبرفضها لوجود علة أولى وعلة غائية . وللمبرهنة على أن وجود العالم لم يكن بفعل إرادة إلهية يلجأ أبيقور إلى استدلال ينطلق من وجود الشرفي العالم ومن وجود النقص والعيوب في كل ركن من أركان الطبيعة . ويلخص « لاكتانس » (Lactance) هذا الاستدلال الأبيقوري كما يلي : « إما أن الإله يريد القضاء على الشر ولكنه لا يستطيع ؛ أو أنه يستطيع ذلك ولكنه لا يريد ؛ أو أنه لا يريد ذلك ولا يستطيع ؛ أو أنه يريد ذلك ويستطيع . فإن كان يريد ذلك ولا يستطيع فهو عاجز وهذا لا يناسب الإله ؛ وإن كان يستطيع ذلك ولا يريد فهو إله حسود وهذا أيضا لا يناسبه ؛ وإن كان لا يريد ذلك ولا يستطيع فهو في نفس الوقت حسود وعاجز وعليه فهو ليس إلهًا ؛ وإن كان يريد ذلك ويستطيع . وهو الشيء الوحيد الذي يناسب الإله ، فمن أين إذن يأتي الشر ؟ أو لماذا لا يقضي الإله عليه ؟ » (20) .

وتلخيصا لما سبق إن الرسالة التي يريد أبيقور تبليغها إلى الآدميين هي أن الآلهة منزّهة عن كل الصفات التي ألحقت بها ، أي أنها ليست آلهة حقودة شريرة كما تصوّرها الأساطير والحرافات الشعبية ، بل هي تنعم بالخير المطلق الذي ليس غير

(19) نفس المصدر السابق ، الفقرة 39 .

(20) يذكره فيرو . نفس المصدر . ص 172 .

الأتراكسيا ، غير مبالية بما يدور في العوالم المحيطة بها وغير مكترثة بما يحدث للإنسان أو بما يفعله . وبناء على ذلك لا مبرر للخوف من الآلهة . ولعل أكبر مجهود قام به أبيقور وبنى عليه مشروعه الأخلاقي قد كان من أجل إزالة ذلك الشعور بالخوف من النفس البشرية . ولما كان القضاء على الخوف من الآلهة يقتضي تغيير تصوّر العامة لها فإن أبيقور مافتىء يحارب الفكر الخرافي أينما وُجد لأنه المصدر الأول للخشية والخوف .

يبد أن دحض أبيقور للديانات الشعبية لم يكن لصالح الديانات الفلكية التي تواجدت في عصره عند بعض الفلاسفة الذين كانت غايتهم إحداث تصوّر موضوعي للآلهة يستجيب لمقتضيات الفكر العلمي وللحاجات الروحية معاً . فأفلاطون مثلاً قد سبق له أن رفض الأساطير الكاذبة التي تصوّر لنا آلهة شبيهة بالإنسان في أنقيادها وراء عواطفها وأهوائها⁽²¹⁾ ، وفي الحقيقة إن كل حديث جائر حول هذه الآلهة غير المنظورة⁽²²⁾ ، مادام من يصغي إلى هذا الحديث غير قادر على التحقق من صدقه . وعلى ذلك لا توجد أية درجة من العلمية في الخطاب الشعبي حول الآلهة الأسطورية ، مما حدّأ ببعض الفلاسفة أمثال أفلاطون إلى رفض هذا الخطاب اللاعلمي ، لا سيما وأن الآلهة الجديدة المرغوب فيها « ينبغي أن تكون . لا ضماناً للأخلاق فحسب ، بل أيضاً عماداً للنظام الطبيعي ولللقانون الأسمى للكون »⁽²³⁾ . وبما أن حركة الأجرام السماوية حركة منظمة حسب قوانين ثابتة فهي تفرّض أن هذه الأجرام كائنات حيّة ، عاقلة وخالدة ، بل هي كائنات إلهية⁽²⁴⁾ .

ومحقّق لنا أن نتساءل هنا مع « فستوجيار » : أليس في هذا تصوّر للآلهة رجوع إلى الورا ، مادامت هذه الديانة الجديدة منبعا ممكنا لنفس الخوف والفرع اللذين تحدّثهما في النفس الديانات الشعبية التقليدية ؟ فالآلهة الجديدة لا تختلف ، من هذا المنظور ، عن الآلهة القديمة إذ هي تتمتع مثلها بقدرة على الطبيعة وعلى الآدميين

(21) راجع الجمهورية ، (II) ، 377 هـ ، و 391 هـ .

(22) راجع التياوس ، 40 د-5 ، و 41 أ-4 ، راجع أيضا كرتياس . 107 ب-1 .

(23) الجملة لفستوجيار ، نفس المرجع ، ص 103 - 104 .

(24) أنظر مثلاً أرسطو ، في السماء ، II . 1 . 284 أ-2 .

تفوق قدرة آلهة «الأولانب» وتسَلَّطها . وعلى حدّ قول أفلاطون في محاوره «التيماوس» ⁽²⁵⁾ إن الحركات المنتظمة للإلاه السماوي لا تنطوي أبداً على أي خطأ . وفي كتاب «القوانين» ⁽²⁶⁾ ، يُلقَّب مؤسس الأكاديمية هذا الطابع الثابت لحركات السماء «بالضرورة التي لا يستطيع الإلاه نفسه مقاومتها» .

ويرى أرسطو أيضاً أن الآلهة الفلكية تتمتع بحركة إرادية وأن هذه الحركة الثابتة والضرورية تجعل من هذه الآلهة أسمى المخلوقات في هذا الكون وأرقاها ⁽²⁷⁾ .

ونساهم حركات الآلهة الفلكية ، من ظهورٍ واختفاءٍ وألتقاءٍ وتباعُدٍ إلخ . في خلق شعور بالرعب والفرع في النفوس الجاهلة وغير القادرة على الحساب والتقدير والتي ترى في الظواهر السماوية علامات تسمح بالتنبؤ بالمستقبل ⁽²⁸⁾ . وأنطلاقاً من هذا الاعتبار كان يرى أبيقور أن الديانة الفلكية أكثر خطراً من الديانات الشعبية البسيطة . فالديانة الجديدة تقرّ بأن نظام النجوم والكواكب ثابت ولا تتخلّف فيه . وأن هذه النجوم والكواكب كائنات حية عاقلة ، بل هي آلهة خالدة . وإذا كانت الآلهة التقليدية شبيهة بالإنسان وتخضع لكل ما يخضع له من مشاعر وعواطف بحيث لم يفقد الإنسان الأمل تماماً في استعطافها وأسترضائها ولم يملأ الخوف قلبه كلياً ، فإن الديانة الجديدة لم تترك أي مجال للأمل ، مادامت تقرّ بأن الآلهة لا تنفصل عن نظام الأشياء السرمدي ومادامت غير قادرة هي ذاتها على خرق هذا النظام الماهي لها . وعلى ذلك فإن الديانة الجديدة تملأ قلب الإنسان خوفاً وترعه يأساً وغماً ، لا سيما وأن منظّرها يعتقدون في خلود النفس وفي حتمية الجزاء والعقاب . وعليه إن هذه الديانة لم تتجاوز عيوب الديانات التقليدية ولم تقض على حالة الخوف والإرتباك التي كان المؤمن يعيشها باستمرار بقدر ما أنها غيّرت مصدر هذا الخوف وزادت في شدّة الإرتباك . ولم ير أبيقور بدءاً من رفض الآلهة - الأفلاك بعد رفضه للديانة التقليدية ، وذلك بنسف الأسس التي تنبني عليها الديانة الجديدة وبفضح العلمية المزيفة التي ينبجح بها روادها . وحسب أبيقور أن بين الطبيعة الحقيقية للنجوم والأفلاك التي لبست غير كُتلي من النيران المتجمّعة . ويقول فيلسوفنا مخاطباً هيروذوت :

(25) ج- 47 . 3 .

(26) «القوانين» ، (VII) ، 818 ب- 2 وب- 9 .

(27) أنظر أرسطو ، في السماء ، 1 ، 9 ، 279 أ- 18 .

(28) «التيماوس» 40 د- 1 و 2 .

« لا يجب أن نعتقد أيضا أن الأجسام السماوية ، المتكوّنة من نيران متكتّلة ، تنعم بالسعادة وأنها تتحرك بمقتضى إرادتها الخاصة (...) لذلك لا بدّ من أفراض أن حركات الأفلاك الدورية صادرة بالضرورة عن الدوامات الأصلية المولّدة كل واحدة منها لعالم » ⁽²⁹⁾ . ويضيف أبيقور ، موجّها خطابه هذه المرة إلى فيثوقلاس : « وفيما يتعلق بدوران الأفلاك فلا بدّ من إعتباره على نحو اعتبارنا لبعض الظواهر الأرضية . ولا ينبغي من أجل ذلك أن نستعين بالطبيعة الإلهية ، بل لندع الآلهة حرة طليقة من كل وظيفة مفسدة لسعادتها . وإن لم نتصرّف بهذه الطريقة فإن بحثنا عن علل الظواهر السماوية سيكون بدون جدوى . وهذا ما حدث للعديد من الأشخاص الذين لم يتوخّوا المنهج الجائز الوحيد ... » ⁽³⁰⁾ .

ويمكن تلخيص موقف أبيقور بتعريفه للعالم « كجزء من الكون الذي يتضمن الأفلاك والأرض وجميع الظواهر . وهذا العالم قد انفصل عن اللامتناهي . وهو محدود بغشاء رقيق أو سميك . كما أن انحلاله سوف يؤول إلى إنهيار كل مضمونه . ويمكن أن تكون لهذا العالم حركة دائرية أو أن يكون ثابتا . كما يمكن لشكله أن يكون كرويا أو مثلثا أو غير ذلك من الأشكال . إذ أن جميع هذه الحالات جائزة » ⁽³¹⁾ .

وانطلاقا من هذا التعريف للعالم . يقرّ أبيقور بوجود عدد لا محدود من العوالم . لأن الذرات التي يتكوّن منها الكون لا يستوفيهما عالم واحد ولا عدّة عوالم مادام عدد هذه الذرات غير محدود ⁽³²⁾ . وكما يقول « لوكراس » . إذا كانت الأرض لا تستوفي كل الذرات فما هو الداعي « لبقاء كل الذرات الأخرى البعيدة عنها عاطلة ؟ » ⁽³³⁾ إن خصب الكون لا يحده سوى مساحته . ومادامت هذه المساحة لا متناهية فإن عدد العوالم لا محدود . وعلى حدّ تصريح « ميتروودور » (Métrodore) « إن القول

(29) : الفقرة 77 .

(30) : الفقرة 97 .

(31) : رسالة إلى فيثوقلاس . الفقرة 88 .

(32) : راجع الرسالة إلى هيرودوت . الفقرة 45 .

(33) : لوكراس . نفس المصدر المذكور سابقا . الباب الثاني . البيت 1055 .

وجود عالم واحد في الكون اللامتناهي كالقول بأن حقلا شاسعا قد جعل لإنتاج سنبلة واحدة» (34) .

وتتضمن الرسالة إلى « فيثوقلاس » عددا كبيرا من التفسيرات المتعلقة بالظواهر الكونية ، مثل شروق الشمس وغروبها وكسوفها ، ومثل خسوف القمر وتقلبات الطقس وطبيعة السحب والبرق والرعد والعاصفة والرياح والزلازل والثلوج وقوس قزح إلخ ، وإذا كان أبيقور لم يحدد حقا في التفسيرات التي أعطاها هذه الظواهر وأكفى في بعض الأحيان بجمع ما أتى به الفلاسفة الآخرون ، فإن الدرس الذي تلقاه إيانا « الرسالة إلى فيثوقلاس » ينصّ أولا على ضرورة استبعاد الخرافة والأسطورة في تفسيرنا للظواهر الكونية (35) ، وثانيا على ضرورة اعتماد طريقة التفسيرات المتعددة كلما تعلق الأمر بظواهر سماوية بعيدة عنا ولا يمكن اختبارها ، وذلك لأن هذه الظواهر تقتضي أحيانا أكثر من سبب لتفسيرها ، كما أنه يستعصى في معظم الأحيان تحديد سببها الحقيقي ، وعليه ينبغي أفراض عدة أسباب ممكنة ، شريطة أن تكون أسبابا موضوعية معقولة وشريطة أن ننتزع الخرافة والأسطورة من تفكيرنا (36) . وإذا ما حصلت لدينا معرفة واضحة وحقيقية للظواهر الكونية فإن نسبة كبيرة من الخوف ستغادر قلوبنا ، بعد أن غادرها الخوف من الآلهة ، إلا أن القضاء النهائي على الخوف لن يتم إلا بالقضاء على الخوف من الموت .

الموت :

إن الفكرة الرائدة للأبيقورية هي فكرة الإعتناق والتحرر من كل أنواع العبودية والخوف ، ولا سيما من الخوف من الآلهة ومن القدر المحتوم . ولكن يبقى شبح الموت قائما لا يمكنه أن يمحى رغم كل شيء ، لأنه حقيقة لا يمكن تجاهلها ولأنه الواقع الوحيد الذي يمكن اعتباره مصيرا محتوما لكل كائن حي . ولقد بين لوكراس أن خشية الموت هي أصل كل الانفعالات السيئة وكل الرغبات الدنيئة ، كالطموح

(34) يذكره « فيثو » المصدر نفسه ، ص 79 .

(35) الرسالة إلى فيثوقلاس ، الفقرة 104 .

(36) نفس الرسالة ، الفقرة 93 وما يتبعها .

والحسد والبخل وغيرها⁽³⁷⁾ ، بمعنى أن الخوف من الموت أكثر الأسباب مساهمة في انحلال الأخلاق وفي فساد الحياة الإجتماعية ، كما أن حياة الإنسان لكانت أفضل بكثير ولكانت أكثر كمالاً مما هي عليه لو لم تلازمها على الدوام خشية فقدانها . ولئن لم يثبت أبيقور خلود النفس فهو مع ذلك قد قام بأكبر مجهود شاهده التاريخ من أجل تخليص الفكر البشري من الخوف من الموت ، وذلك بقطع النظر عن الاعتقاد في حياة أخرى تعقب حياة الدنيا . وإذا كان من السهل أن يتجاوز الإنسان خوفه من الموت إن كان مؤمناً بيوم البعث وبالخلود في الآخرة ، فإنه من الصعوبة بمكان أن يقف هذا الإنسان بكل رباطة جأش وبنفس الموقف الشجاع إزاء الموت ، بعد القضاء على كل الأساطير والحرافات وعلى كل اعتقاد في وجود حياة غير هذه الحياة لتخلد فيها النفس ولتنعم بكل ما أشتهته في الدنيا . وكما يقول « لاروشفوكو » (La rochefoucauld) : « الشمس والموت لا يقدر المرء على تصفحهما »⁽³⁸⁾ . إلا أن أبيقور قد واجه الموت بدون خوف ولا فزع ، رغم نفيه لخلود النفس وليوم الآخرة ، وهو قد أثبت أن الموت يضع بالضرورة حداً للحياة ، إلا أنه ليس من الضروري أن تنقُص فكرة الموت حياتنا وأن تلحق بها القلق والإضطراب . فما الذي يخيف الإنسان في الموت ؟ هل هو الموت نفسه من جهة كونه حدث مؤلم ، أم هو المصير بعد الموت ؟ وهذا المصير ، هل هو مصير الجسد الذي تغادره النفس لتتركه فريسة للحيوانات أو لتلتهمه النيران ، أم هو مصير النفس والجسد معاً يوم القيامة ويوم الحساب من قبل آلهة غضوبة حقودة ؟

يبدو أن الموت مصدر خوف في حد ذاته وبغض الطرف عن المصير الذي يعقبه ، إذ أن الإنسان التقى الذي ليس له أي مبرر للخوف من الحساب والعقاب نراه يخشى الموت مثل بقية الناس ويعيش على أمل استبعاده قدر الإمكان . فالخوف من الموت متأصل في العقل والخيال معاً ، لأن الإنسان يعلم جيداً أن مصيره الانحلال والموت ، كما أنه يتخيل في نفس الوقت طبيعة هذا الموت الذي لن يجتبره بنفسه إلا لحظة النهاية ، وما سيحدث لجسده بعد أن يكف عن الحركة وأن تغادره

(37) في طبيعة الأشياء ، الباب الثالث ، البيت 31 .

(38) (« Le soleil ni la mort ne se peuvent regarder en face ») (يذكره قيرو ، نفس المرجع) .

الحياة . وعلى ذلك نجد الإنسان يتخيل دائماً الحالة التي سيكون عليها جسده بعد الموت فيتقزز لتصوره له جثة هامدة داخل القبر ، أو بدون قبر تتقاسم أشلاءها الحشرات والحيوانات . ونجد هذا الإنسان ، عند موت بعض أقاربه ، شديد الحسرة وكثير البكاء والعيول ، كما يكون حريصاً على القيام بكل ما تقتضيه الطقوس في مثل هذه الظروف ، من غسل بالماء الدافئ ومن لف بالثياب ورش بالعطور ، كما لو كان الميت لم يفقد بعد كل شعور وكل إحساس . وعلى حدّ تعبير لوكراس : « إن الإنسان لا يستطيع أن يتخلى كلياً عن الحياة ولا أن يتجرّد من ذاته وأن يفصل عن ذلك الجسم الملقى على الأرض . إنه يتخيل أن ذلك الجسم لم يزل جسمه ولم يزل هو ، فتراه إلى جانب جثته يحاول إحياءها ويدنسها بإحساسه » (39) .

ولقد قام أبيقور بمحاولة فذّة من أجل تخليصنا من الخوف من الآخرة ومن الموت معاً بإثباته لفناء النفس ولفقدائها المطلق للإحساس . ويقول فيلسوفنا في إحدى حكمه الأساسية إن الموت لا شيء بالنسبة إلينا ، لأن ما ينحلّ يصبح غير قادر على الإحساس ، ولأن ما لا يحسّ هو لا شيء بالنسبة إلينا (40) . فإدام الخير هو اللذة والشر هو الألم ، فإنه ينتج عن ذلك أن الموت ، أي الانعدام المطلق للشعور وللإحساس ، ليس خيراً ولا شراً ، نظراً لانعدام الإحساس بالمتعة أو بالألم عند حدوثه . بل إن الموت لا شيء بالنسبة إلى الأموات الذين لا يحسّون به ولا شيء بالنسبة إلى الأحياء طالما أنهم على قيد الحياة . لذلك يضيف أبيقور قائلاً : « عندما نكون فالمت لا يكون ، وعندما يكون الموت فنحن لا نكون . وعلى هذا فالمت لا يعني الأحياء ولا الأموات ، لأنه لا يمتّ بصلة إلى الأحياء ، ولأن الأموات لم يعودوا بعد موجودين » (41) .

وإذا كان الموت لا معنى له بالنسبة إلى الحيّ طالما هو على قيد الحياة ، ولا إلى الميت الذي لم يعد موجوداً ليحسّ به ، فهو إذن ليس شراً في حدّ ذاته ولا هو مؤلم كما نظنّ العامة . ولكن ، إذا كان الموت لا شيء في ذاته ولا هو خير أو شرّ ، أليس شراً أن يحرم الإنسان من الحياة التي تعلّق بها وأحبّها وأصبح يرغب فيها ؟ بل لو قبلنا

(39) نفس المرجع ، الباب الثالث . البيت 890 .

(40) الحكمة الأساسية الثانية .

(41) رسالة إلى مينيسي . الفقرة 125 .

أستدلالات أبيقور لما وجدنا حرجاً من القول بأن من يتجنب السقوط في بئر لا يدري ما يفعل ولا مبرر لفعله ، لأنه لو سَقَطَ ومات لما شعر قط بالألم مادام قد مات .

في الواقع لا ينبغي أبيقور أن الحياة أفضل من الموت ، وأن كل كائن حي مدفوع بطبيعته إلى البقاء في الوجود قدر الإمكان . ولكن إن لم يكن الموت شراً في ذاته فهل يمكن اعتباره شراً وألماً من جهة كونه فقداً للحياة وحرماناً من الوجود ؟

يقوم مثل هذا الاعتبار على رغبة جامحة ومشتركة بين كل أفراد البشر في الخلود والبقاء الأزلي . والسؤال الذي لا مناص من طرحه هو : ما هي مشروعية هذه الرغبة في الخلود ، وهل أن الخلود الذي يجنب الإنسان الحرمان من الحياة يمكن أن يحقق له في نفس الوقت السعادة الحقيقية والنعيم الأبدي ؟

تجدر الإشارة بادئ ذي بدء إلى أن خوف الإنسان من الموت قد جعله يرغب في الخلود ويصوب اهتمامه نحو الأزل المستقبل متناسياً الأزل الماضي وغير مكثر به . فنحن لا نعبأ بالزمن الماضي الذي لم نعشه ولا نندم على القرون الطويلة التي لم نوجد فيها ، ولكننا نرغب في العيش إلى الأبد ونخشى الرجوع إلى العدم ، ذلك العدم الذي سبق وجودنا . وفي هذا الصدد يقول لوكراس مثبتاً أن المستقبل لا ينبغي أن يكون موضوع خشية أكثر من الماضي : « أنظر كم نحن لا نبالي بالدهر الماضي الذي سبق ميلادنا ، ذلك الدهر الذي جعلتنا الطبيعة نرى فيه الأزمنة المستقبلية التي ستقب موتنا . فهل ترى فيه ما يخيفك أو ما يحزنك ؟ ألا ترى فيه سكبنة تفوق سكبنة كل نوم ؟ » (42) .

ولقد بين « شوبنهاور » (Schopenhauer) ، انطلاقاً من نفس البرهان ، أن الخوف من الموت والعدم يقوم على الخيال أكثر منه على العقل ، بدليل أنه لو كان خوفنا من العدم خوفاً معقولاً لكان خوفنا من العدم السابق على وجودنا أشد من الخوف من العدم التابع لهذا الوجود .

يبد أن هذا النوع من البرهنة مغالطي ، كما أشار إلى ذلك « قييو » (43) ، إذ العدم الذي يعقب وجودنا يخيفنا لأنه يضع حداً لهذا الوجود ويقضي على رغبتنا في

(42) نفس المرجع . الباب الثالث . البيت 985 .

(43) نفس المصدر . ص 111 . الملحوظة 4 بأصل الصفحة .

البقاء . وشتان بين العدم السابق على ميلادنا والذي يُتَوَجَّه وجودنا . والعدم الذي يرسم حدًّا نهائيًّا لهذا الوجود . إن العدم الماضي لا يلحق أي ضرر بوجودنا الحاضر .
أ. العدم المقبل فهو يهدِّدُه في كل لحظة وبدون هواده . وكما أن عدم تملكنا لشيء ، نرغب فيه لا يُخزِننا قدر تملكنا له وخروجه من حوزتنا . فإن عدم وجودنا في الماضي وجواز وجودنا أو عدم وجودنا في الحاضر لا يُخزِناننا قدر ما يخزِننا حرماننا من الوجود في المستقبل .

ومن جهة أخرى . مادام الخير الأسمى في هذا الوجود هو اللذة . فالموت يضع حدًّا للذة وللخير من جهة كونه يضع حدًّا للوجود . وعليه لا مندوحة من اعتبار الموت حاجزًا أمام اللذة وعقبة تمنع الخير من البقاء والاستمرار . رغم أنه ليس شرًّا في حدِّ ذاته . وبالتالي نحقِّ لنا أن نخشى الموت بأعتبره يقضي على اللذة والخير . وأن نرغب في الخلود بأعتبره خير أبدي ولذة لا تنقطع .

ولكن هذه الاعتراضات لا تغَيِّر من إصرار أبيقور على أن الرغبة في الخلود رغبة لا تنبها الطبيعة وينبغي على ذلك استبعادها مثل بقية الرغبات التي ليست طبيعية ولا ضرورية . فالرغبة في الخلود ليست طبيعية لأن الطبيعة لا يمكن أن تتناقض مع نفسها وبالتالي فهي لا تضع في الموجودات مبدأ يستحيل تحقيقه . صحيح أن غريزة الحياة طبيعية في كل كائن حي ولكن هذه الغريزة تخصُّ الوجود الحاضر للفرد الذي يسعى إلى المحافظة على كيانه وليست رغبة في الخلود . ثم إن هذه الرغبة ليست ضرورية لأن سعادة الإنسان ليست متوقفة على خلوده . بل الخلود لا يضيف شيئًا إلى السعادة الحاضرة . فالشيء الهام حقًا في المتعة ليس دوامها وتواصلها في الزمن بقدر ما هو غزارتها ونقاوتها من كل ألم . وعلى حدِّ قول « شيشرون » . « بني أبيقور أن بضيف الدوام شيئًا إلى سعادة الحياة . وأن تكون المتعة المدركة في حقبة قصيرة من الزمن أقل من المتعة التي تدوم إلى الأبد ... ومع أنه يعتبر اللذة الخير الأسمى . فهو يرفض أن تكون اللذة في زمن لا محدود أعظم من اللذة في زمن محدود » (44)

يبدو إذن أن السعادة الأبيقورية يمكن أن تتحقق في كل لحظة من لحظات الزمن ويقطع النظر عن إمكانية دوامها أو زوالها بزوال الإحساس . ويستشهد أبيقور بمثال

(44) بذكره فيرو . نفس المرجع . ص 113 .

(45) الرسالة إلى مينيسي . الفقرة 126

بسيط عندما يقول : « كما أن (الحكيم) لا يختار الطعام الأوفر وإنما الطعام الألد . فهو كذلك لا يرغب في التمتع بطول العمر وإنما برغد العيش » (45) .

ولقد وقف « فويرباخ » (Feuerbach) نفس الموقف الأبيقوري من الخلود لما اعتبره زائفاً ولا طائل من ورائه ، إذ أن الوجود يتجلى بتمامه وكماله في كل لحظة من لحظات الزمن ، بحيث لا يتمثل الأزل في الاستمرار اللامحدود للديمومة وإنما في الغزارة اللامحدودة للحياة . إن الأزل يتمركز في كل لحظة من لحظات الوجود ويمكن أن نتم به في كل لحظة من حياتنا ، رغم أننا فانون ورغم أن مصيرنا الفساد والإنحلال . ويثبت الفيلسوف الألماني موقفه بقوله : « توجد النبرات الموسيقية في الزمان ، إلا أن دلالتها تضعها خارج الزمان وفوقه . ويدوم اللحن الذي يتألف منها وقتاً قصيراً ولا يُعرف إلى الأبد . ولكن هل أنه لحن قصير أو طويل لا غير ؟ إنني أسألك : ما قولك في الشخص الذي لا يصغي إلى هذا اللحن أثناء عزفه ، بل يقوم بعملية حسائية ويبنى حكمه على مدة اللحن ، فترى بقية المستمعين يحاولون التعبير عن إعجابهم بحمل دقيقة ، في حين أنه لا يجد لإبداء رأيه غير هذه الكلمات : إن اللحن قد دام ربع ساعة ؟ ليس من شك أن صفة الجنون ستبدو لك ضعيفة للغاية لتصف بها هذا الرجل . فهاذا إذن سنصف أولئك الذين يظنون أنهم يحكمون على الحياة بقولهم إنها زائلة ومحدودة ؟ » (46) .

لم يبق إذن أي مجال للخوف من الموت وللرعب الذي تحدثه فينا فكرة العدم ، مادام الموت لاشيء بالنسبة للأحياء أو للأموات ومادام الطمع في الخلود طمعاً زائفاً ولا طائل تحته ، لا سيما أن الخلود ليس شرطاً ضرورياً للسعادة ، بل لو كان الخلود ممكناً لكان منبعاً للألم والحزن أكثر منه للذة والسعادة .

ونذكر هنا بالتساؤل المطروح أعلاه والذي مفاده أن عدم الإكتراث بالموت ، الذي ليس إلا فقداً للإحساس ، لعله يجعل الإنسان لا يميز بين الحياة والموت ولا يبالي بهذا الأخير فيرمي بنفسه إلى التهلكة مادامت كل الأمور متساوية .

إن الحكيم الأبيقوري لا يخشى الموت ، كما أن فكرة العدم لا تنقص حياته ولا تحدث فيه الرعب والفرع ، ولكنه أيضا لا يرغب في الموت ولا يبقى مكتوف

(46) يذكره فيو . نفس المرجع . ص 115 .

الأبدي أمام الأشياء التي تهدد كيانه . فأبيقور يستنكر على حدّ السواء موقف الذين يخشون الموت وموقف الذين يرغبون فيه . لأن الحكيم . كما يتحدث عنه « سينيكا » (Sénèque) ، لا يخشى أن تنهي حياته . مع أن الحياة لا تثقل قطّ كاهله » (١٤٦) .

وفعلا نحن لا نجد في أيّ نص من النصوص الأبيقورية ذلك التشوؤ المرصي الذي اشتهر به أحد معاصري فيلسوفنا . وهو « هيجسياس » (Hégesias) الذي تلمذ مباشرة على « أرستيب » وأسس تفكيره على المبدأ الذي يرى في اللذة الخير الوحيد والخير الأسمى في هذا الوجود . فبالنسبة لهيجسياس يصعب جدا الحصول على هذا الخير بأكمله وكما نرغب فيه . وغالبا ما تنهي آمالنا بالحياة أو تتحوّل لذاتنا إلى تقزّر . أما نصيب اللذات التي نجنيها من الحياة فهو زهيد لحدّ الحفاة بالمقارنة مع عذاب الدنيا وآلامها . بحيث تبقى السعادة سرابا لا طمع فيه . وكل ما يمكن أن نسعى إليه هو تجنّب الآلام واستبعاد مصادر الحزن قدر الإمكان . أما الحلّ الأفضل للقضاء على الألم والتخلّص من الحزن فهو عدم الإكثار باللذات والتنازل عنها والحدّ من الشعور والإحساس بالقضاء على الأهواء والرغبات . فالخلّ يمكن إذن في اللامبالاة بالحياة وفي التنازل عمّا توفّره من متع ولذات قليلة ونادرة ، وعليه ليست الحياة أفضل من الموت . بل الحياة تعادل الموت . وينبغي أن تكون رغبتنا في الموت قدر رغبتنا في الحياة . بحيث يحقّ لكل من سئم الحياة أن يتخلّص منها . ولقد لُقّب « هيجسياس » « بالناصح بالموت » . وانتشر مذهبه بسرعة وتكاثر عدد مستمعيه الذين تأثروا بتعاليمه لدرجة أن البعض منهم أقدموا على الانتحار . فأمر الملك « بطليموس » بغلق مدرسة الفيلسوف وبنفيه . خوفا من انتشار كره الحياة بين المواطنين ومن انعكاسات ذلك على الدولة والمجتمع .

وليس من شك أن موقف أبيقور من الحياة والموت يختلف تماما عن موقف « هيجسياس » . فهذا الأخير لا يحبّ الحياة ولا يهاب الموت . ولكنه مع ذلك يفضّل الموت على الحياة مادامت الحياة رمزا للعذاب والشقاء . أما فيلسوف الحقيقة فهو لا يخاف الموت ولا يكثر به . ولكنه لا يرغب في الموت ولا يستبق أجله . بل

(47) يذكره قيرو . نفس المرجع . ص 116

هو محبٌ للحياة ومحبٌ للذة والسعادة . ويعبرُ أبيقور عن موقفه من الحياة والموت بقوله : « إنَّ من يصرَّح بأنه على الشاب أن ينعم بالحياة وعلى الشيخ أن يتقبَّل الموت بصدر رحب لا معنى لكلامه (...) ولا يقلُّ سخفاً ذلك الذي يقول إن الأفضل ألا نولد ، « وإذا ما وُلدنا أن نجتاز بكل سرعة أبواب الهادس » . فإن كان هذا الشخص مقتنعاً بما يقول ، فلماذا لا يغادر الحياة ؟ إذ لا يتعدَّر عليه ذلك إن كانت تلك هي رغبته . أما إذا كان كلامه مجرد مزاح ، فزاحه في غير محله » (48) .

فالأبيقورية إذن هي فلسفة الحياة ، لا فلسفة الموت ، وما خطاب أبيقور في الموت إلا الخطاب النهائي الذي لا ينبغي أن يعقبه خطاب ، لأن الموت لا شيء ، ومن العبث أن نتحدَّث في الأشياء . بيدَ أن الموت يتشبيهاً من جديد في فكر بعض الخصوم والمعارضين ، مثل « بايل » الذي يكتب : « لا يستطيع الأبيقوريون نفي حدوث الموت عندما لا يزال الإنسان يحسّ . فالموت إذن شيء يحدث للإنسان ، ولقد أخطأ الأبيقوريون لما استتجوا ، من انعدام الإحساس عند انفصال الأجزاء عن بعضها البعض ، أن حدوث الانفصال ليس شيئاً يُحسَّ به » (49) . وفي نفس السياق يرى « لاكتانس » « أن الموت في حدِّ ذاته ليس محزناً ، ولكن حدوث الموت هو المحزن » (50) .

يبدو إذن أن ما يحزن في الموت وما نخشاه ليس الموت بعد حدوثه وإثر حصوله وإنما الموت أثناء حدوثه ولحظة حصوله . ولقد أكد « أبيكارم » (Epicharme) هو الآخر على هذه الفكرة لما قال : « إنِّي لا أخاف أن أكون ميتاً ، ولكنني لا أريد أن أموت » (51) .

يبدو أن هذه المواقف المناهضة للموقف الأبيقوري من الموت تقوم على خلط بين الموت الذي يقول أبيقور إنه لا شيء ، والألم الحاصل قبل حدوث الموت ، أي أثناء الاحتضار . وفي هذه الحالة ليس الموت الموضوع الحقيقي للحزن والألم والحشية ، إذ

(48) رسالة إلى مينيسي . القرنان 126 - 127 .

(49) يذكره قيرو . نفس المرجع ، ص 121 .

(50) يذكره قيرو . نفس المرجع ونفس الصفحة .

(51) يذكره كارلو ديانو . Carlo Diono, «Epicure: la philosophie du plaisir et la société des amis», (in

(Les études philosophiques » 1967, n.2

الموت يحصل في لحظة واحدة ينعدم فيها كل إحساس وكل شعور ، بل إن ما يحزن حقاً أصحاب المواقف الآتفة الذكر وما يخشونه هو الألم السابق على الموت والمؤدي إليه ، أي لحظات الإحتضار .

إلا أن تحملّ الألم يبقى دائماً ممكناً في نظر أبيقور ، وينبغي على المرء أن يتسلّح بالشجاعة الكافية من أجل مقاومة الألم ، وذلك بتذكّر اللذات الماضية وبتوقّع انتهاء الألم في المستقبل ولو بحصول الموت وانعدام الشعور . أمّا الموت ذاته فهو من وجهة نظر الإحساس ليس شراً لأنه انعدام للإحساس ، كما أنه ليس شراً من وجهة نظر العقل ، إذ الموت هو النهاية الطبيعية والضرورية لكل الأشياء .

الفصل السادس أَخْلَاقُ اللَّذَّةِ

بعد أن أوضح لنا علم القانون الأبيقوري سبل المعرفة الصحيحة وبعد أن خلصتنا الطبيعيات من الجهل ومن الخوف العالق به ، جاء دور الأخلاق لترشدنا إلى الخير الأسمى الذي يسعى إليه كل إنسان في كل لحظة من حياته ، بصورة واعية أو غير واعية^(١) . ولئن اتفق كل الفلاسفة على أن الغاية القصوى التي يسعى إليها كل إنسان هي الخير الذي يوفر السعادة ويحققها فهم لم يحدّدوا دوما بنفس الطريقة طبيعة هذا الخير ولم يجمعوا إجماعا نهائيا على سبل الفوز بالسعادة . ولعلّ أبيقور قد حاد أكثر من غيره عن الدروب المطروقة لما عرّف الخير باللذة ولما حصر السعادة في التمتع بملذات الدنيا ، منطلقا في ذلك من معاينة السلوك الطبيعي للإنسان ، دونما تمييز بين

(١) يستهلّ أرسطو أخلاقه إلى نيقوماقوس بالتأكيد على هذه الفكرة قائلا : « يرمي كل فن وكل بحث ويرمي كل عمل وكل تروّ وتعلّ إلى خير ما . وعليه فلقد صدق كل الصدق من عرّف الخير بأنه ما نسمى إليه في كل الظروف » (أخلاق نيقوماقوس ، الباب الأول ، الفصل الأول) .

ما يترزق إليه هذا الإنسان وما ينبغي عليه القيام به . ومن هذا المنظور يبدو أبيقور أبعد ما يكون عن الأخلاق المثالية الأفلاطونية الداعية إلى هجر ملذات الدنيا الزائلة والتخلّص من ربة أهواء الجسم ورغباته .

وإذا كان الجسم عند أفلاطون قبرا ينبغي على النفس أن تعجل الخلاص منه بإماته شهواته ورغباته . فالجسم في اعتقاد أبيقور هو ما يسمح للنفس بأن تنم بالأتراكسيا التي لا تتحقّق بمعزل عنه . بل هو أساسها وشرطها الضروري . وليس الفيلسوف أن تتعلّم الموت بقدر ما هو أن تتعلّم الحياة . إذ الحياة هي « كوناتس » قبل كل شيء . أي أنها رغبة في البقاء والوجود بكل الطرق الممكنة . واللذة هي المبدأ الأول والأساسي الذي يسمح باستمرار الحياة وبالمثابرة على الوجود . لذلك قال أبيقور بأن المبدأ الأوّل والأخير لكل سلوك ولكل خير هو اللذة ⁽²⁾ . كما أن المبدأ الأول والقاعدة الأساسية لكل خير هي لذّة البطن ⁽³⁾ . ويصعب في الواقع أن نفهم تفكير أبيقور حق الفهم لو عزلنا أطروحاته عن بعضها البعض وعن النسق الواردة فيه . دون تحديد لمعنى اللذة عنده ودون مقارنته بمفهوم اللذة عند القورينائيين مثلا . لا سيما وأن المتأمل في الفلسفة الأبيقورية لا يخفى عليه التناقض الكامن فيها بين أطروحات تتناول في كثير الأحيان نفس الموضوع . فبعض النصوص مثلا تنوّه باللذة الجسدية لدرجة أنها تدعو في الظاهر إلى الفسق والمجون . كالقول بأن « مبدأ كل خير وأساسه لذّة البطن » . أو تصريح أبيقور بأنه لن يستطيع تصوّر الخير لو استثنينا « ملذّات الذوق وملذّات الجماع وملذّات البصر والسمع وكل الحواس الأخرى التي يمتاز بها الإنسان » ⁽⁴⁾ . أو كذلك قوله بأنه « لو كانت مصادر اللذة تسمح بتخليص الفكر من القلق الذي تحدّثه فيه الظواهر السماوية والموت والعذاب . ولو كانت هذه المصادر تعلّما . فضلا عن ذلك . الحدود التي تقف عندها الرغبات . لَمّا وجّهنا التوبيخ إلى الفسّاق . إذ اللذة ستغمرهم من كل جانب . دون أن يختلط بها الألم ولا الحسرة اللذين يمثّلان الشرّ الحقيقي » ⁽⁵⁾ .

(2) راجع الرسالة إلى مينيسي . الفقرة 128 وما يتبعها .

(3) عن أثيني (Athénée) . يذكره قيرو . راجع كتابه المذكور . ص 32 .

(4) يذكره ديوجان اللايرتي . راجع كتابه المذكور . الباب العاشر . الفقرة 6 .

(5) الحكمة الأساسية العاشرة .

إلا أن بعض النصوص الأخرى تعارض في الظاهر النصوص المذكورة أعلاه ، مثل زعم أبيقور أكثر من مرة أن قليلا من الحبز والماء يسمح له بمنافسة الآلهة في غبطتها ⁽⁶⁾ ، أو قوله : « عندما نقول إن اللذة هي غابتنا القصوى ، فإننا لا نعني بذلك اللذات الخاصة بالفساق أو اللذات المتعلقة بالمتعة الجسدية ، كما ذهب ببعضهم الظن ، نظرا لجهلهم لمذهبنا ، أو لعدم موافقتهم عليه ، أو لتأويلهم الخاطيء له ؛ بل اللذة التي نقصدها هي التي تتميز بآبعدام الألم في الجسم والإضطراب في النفس » ⁽⁷⁾ .

ولست غابتنا إعداد قائمة للنصوص الأبيقورية المتضاربة وإنما نريد فقط لفت الإنتباه إلى أن تضارب هذه النصوص لا يرجع إلى تنوع مصادرها وإلى الإضافات الخاطئة أو الكاذبة التي لحقت بها . بقدر ما أنه تضارب ظاهري سنسعى في تحليلاتنا المولوية إلى رفعه . وإذا ما تسنى لنا ذلك سيصبح بوسعنا فهم المشروع الأخلاقي الأبيقوري فهما جيدا وستجلى لنا الحكمة الأبيقورية ببعديها الفردي والاجتماعي .



تهدف تصرفات كل الكائنات الحية إلى غاية واحدة تصب فيها كل الغايات الأخرى ، وهذه الغاية هي اللذة والمتعة . ولا يخضع هذا السعي وراء اللذة إلى ناموس من نواميس العقل بقدر ما أنه يتأصل في الطبيعة نفسها ، بحيث ما من شك في « أن اللذة غاية كل الموجودات ، إذ حالما تولد هذه الأخيرة إلا وتجد نفسها بطبيعتها وبغض الطرف عن العقل تستمتع باللذة وتنفر من الألم » ⁽⁸⁾ . فالسعي وراء اللذة سعي طبيعي ولا عقلي ، وعلى ذلك لا موجب لتأنيب من يرغب في اللذة . إذ

(6) راجع الرسالة إلى مينيسي . الفقرة 131 .

(7) راجع نفس الرسالة ونفس الفقرة .

(8) ديوجان اللايرتي . المصدر المذكور . الباب العاشر . الفقرة 137 .

بأي حق سنؤنبه ونوبّخه وبناء على أي مبدأ سنعيب عليه رغبته ؟ إن كان ذلك بنق العقل ونق الفضيلة التي ينص عليها ، فذلك غير مشروع لأن العقل لا دخل له ولا حكم في النزوع الطبيعي إلى اللذة . وكما يقول أبيقور : « إن الحيوان يتجه نحو اللذة قبل حصول أي فساد لطبيعته : فالطبيعة هي ذاتها التي تحكم من خلاله بقاؤها وكماها » (٩) .

وبناء على هذا الاعتبار . مادام الخير . وفقا لفكرة قديمة . هو ما يطابق الطبيعة والشر ما يناقضها . فاللذة خير . بل هي الخير الأسمى إذ هي الغاية القصوى والمشاركة بين كل الكائنات الحية باختلاف أنواعها وبأختلاف الأماكن والأزمنة التي تعيش فيها . واللذة هي الخير الحقيقي . ناهيك وأن العقل نفسه يقتضيها ولا يعارضها . إذ العقل ليس مناقضا للطبيعة وليس شيئا غريبا عنها . فالإنسان الذي يفكر ويتعقل الأشياء هو عينه الذي يحس الأشياء ويشعر بها . وفي الحقيقة إن التفكير يتولد عن الإحساس كما سبق أن بين لنا ذلك المنطق الأبيقوري (١٠) . بحيث تنجم فكرة اللذة أو الألم عن الإحساس باللذة أو بالألم . بل يمكن القول إننا نفكر لأننا نحس ونشعر ولأننا نلتذّ ونتألم . لا غرو حينئذ أن تكون اللذة بالنسبة إلى العقل موضوع رغبة والألم موضوع خوف وتقرّز . وأن يحرّض العقل على إختيار الأولى وتجنب الثاني . بمعنى أن العقل تابع للحواس وللطبيعة ويزكي القوانين التي تسنها وليس العكس كما هو الحال في الفلسفات الأخرى التي تخضع الطبيعة للعقل وترفع من شأن هذا الأخير على حساب الحواس الواهية . ويقول « قيو » في هذا الصدد : « بقدر ما كان سقراط وأفلاطون وأرسطو يحطّون من شأن الإحساس بالمقارنة مع العقل . بقدر ما كان أبيقور يخط من شأن العقل بالمقارنة مع الإحساس (...) وظالما واكبنا تطوّر النسق الأبيقوري إلا رأيناها يقلّص من دور العقل (...) فالعقل والعلم في حاجة إلى التبرير بتبيين أنهما يقودان إلى اللذة ؛ وينبغي على العقل المتولّد عن الحواس أن يكون في خدمتها أو أن لا يكون » (١١) .

(٩) عن شيشرون . يذكره قيو . ص 21 من كتابه المذكور .

(١٠) راجع الفصل الثالث من هذا الكتاب .

(١١) قيو . نفس المرجع . ص 28 - 29 .

يبقى الإحساس إذن الخبرة الأولى التي تربط الإنسان بالواقع الطبيعي على المستوى المعرفي ، كما أنه معيار الخير ومبدؤه على المستوى الأخلاقي . ولقد كتب أبيقور في رسالته إلى مينيسي يقول : « إن اللذة هي بداية الحياة السعيدة وغايتها ، وهي الخير الأول الموافق لطبيعتنا والقاعدة التي ننطلق منها في تحديد ما ينبغي اختياره وما ينبغي تجنبه ، وهي أخيرا المرجع الذي نلجأ إليه كلما اتخذنا الإحساس معيارا للخير الحاصل لنا » (12) .

لا شك إذن أن اللذة التي يقصدها أبيقور هي دوما في أصلها لذة حسية ، لا سيما وأنه يُرجع مبدأ كل خير إلى لذة البطن . وحتى لا نسيء الظن بالأخلاق الأبيقورية بمجرد بنا أن نبحت في مفهوم اللذة عند فيلسوفنا وأن نستجلي طبيعة المتعة الحقيقية التي يدعوننا إلى أن ننعم بها .



كل لذة خير طالما اعتُبرت في حد ذاتها وبقطع النظر عن النتائج المترتبة عنها ، وشرط أن تكون لذة حقيقية . وما اللذة الحقيقية عند أبيقور سوى اللذة الجسمية ، بل لا وجود إلا لنوع واحد من اللذة هي اللذة الجسمية ، على خلاف ما أقرته الفلسفات السابقة من تمييز بين لذات الجسم ولذات النفس . فاللذة الجسمية هي أصل كل اللذات التي لا يعدو أن يكون تنوعها مجرد تنوع لموضوعاتها (13) . أما لذات النفس فهي لا تختلف عن لذات الجسم ، بل هي متأصلة فيها رغم مقابلتها لها . ولو تأملنا جيدا في الفلسفة الأبيقورية لما وجدنا أي تناقض بين القول بلذات النفس والرفض القطعي لتنوع اللذات . فأبيقور كان يرجع كل اللذات بدون استثناء إلى الجسم ، كما كان يرى أن اللذات الروحية عبارة عن أوجه مختلفة لنفس اللذة الواحدة التي هي اللذة الجسمية . بمعنى أن كل لذة ، مهما تنوعت ومهما ابتعدت في

(12) الرسالة إلى مينيسي ، الفقرتان 128 - 129 .

(13) راجع الحكمة الأساسية 18 .

الظاهر عن الإحساس ، تتأصل دائماً وكشرط ضروري لها في الشعور بالراحة الجسمية . فلذات النفس مشروطة إذن براحة الجسم ، بل هي راحة الجسم عنها ، بحيث يقتضي القول بواحدية اللذة ويقتضي ردّها إلى اللذة الجسمية وجود قاعدة فيزيولوجية تسمح بالإحساس بالراحة الحاصلة عن التوازن بين مجمل وظائف الجسم . وعلى ذلك فإن اللذة الأبيقورية عبارة عن توازن بين مختلف أعضاء الجسم الحي ومختلف وظائفه ، ذلك التوازن الذي يعبر عن صحّة الجسم وسلامته وعن انعدام الشعور بالألم . فاللذة التي يتحدث عنها أبيقور تقتضي إذن غياب الألم ، إذ يؤكد فيلسوفنا على أن ما يقصده باللذة ليس تلك اللذة الخاصة بالفساق والمتهكّين بقدر ما هي اللذة المتمثلة في غياب الألم وانعدام الإرتباك⁽¹⁴⁾ .

وأنطلاقاً من هذا الاعتبار ذهب بعضهم إلى أن اللذة الأبيقورية لا تعدو أن تكون لذة سلبية ولذة جئة هادمة ، بمعنى أنها لا تقوم على إحساس حقيقي ولا على الشعور بالرغبة ، لدرجة أن « برقسون » قد قال مثلاً بأن قمة اللذة في نظر أبيقور هي أن لا نكون في حاجة إلى اللذة⁽¹⁵⁾ .

إلا أن غياب الألم وانعدام الرغبة في الحصول على اللذة ليسا كل اللذة ، لأن « انعدام الألم ، كما يقول « كارلو ديانو » (Carlo Diano) ، لا يعني الانعدام الكلي للإحساس ، وعليه كلّما انعدم الألم وحيثما وجد إدراك حسي وجدت اللذة ، حتى لو لم يتذوق اللسان شيئاً . وحتى لو لم يلامس البشرة شيء »⁽¹⁶⁾ .

ولقد أكّد أبيقور أكثر من مرة ، رغم زهده ورغم قناعاته الماثورة ، على الطابع الإيجابي للذة لما حدّدها مثلاً بأنها لذة الذوق والبصر والسمع وكل الأشياء الجميلة ، أو لما كان يصف المتعة الكبيرة التي يجدها في تناول رغيف خبز وقليل من الماء ، أو كذلك لما كان يطلب من أحد مراسليه أن يبعث إليه قليلاً من الجبن ليستمتع به . لا

(14) راجع الرسالة إلى مينيسي . الفقرة 131 .

(15) برقسون ، منها الأخلاق والدين ، ص 324 من الطبعة الفرنسية لسنة 1932 ، يذكره « جان بران » . ص 95 من كتابه الأبيقورية .

(16) كارلو ديانو . أبيقور : فلسفة اللذة وجمعية الأصدقاء . ص 176

C. Diano; «Epicure: la philosophie du plaisir et la société des amis», (in Les études

(philosophiques, 1967 n.2, page 176

شك إذن في أن انعدام الألم شرط ضروري وكاف لوجود اللذة ، ولكن اللذة في ذاتها ليست لذة سلبية ، أي أنها ليست مجرد غياب الألم ، رغم أنها تحصل عند غيابه . بل هي واقع إيجابي وشعور حقيقي . وإذا أردنا أن نرفع مع « فيكتور بروشار » (Victor Brochard) كل ألتباس وأن نبقي أوفياء لتفكير أبيقور « لا ينبغي أن نقول : اللذة هي القضاء على الألم ، وإنما : اللذة تحصل دائما عندما يزول الألم » (17) .

ولزيد التدقيق يغدر بنا التذكير بمفهوم اللذة كما تناولته بعض الفلسفات القديمة . وخاصة منها الفلسفة القورينائية . فأرستيب القورينائي (Aristippe le cyrénaïque) كان يقول بأن اللذة حركة خفيفة وأنها شبيهة بالأمواج الهادئة التي نراها على سطح البحر عندما يكون الطقس جميلا . في حين أن الألم حركة عنيفة وشبيهة بهبوب العاصفة وبهيجان البحر (18) . ولا توجد في نظر هذا المفكر حالة وسطى بين اللذة والألم . أي حالة ثبات وسكون لا يشعر فيها المرء لا باللذة ولا بالألم . لأن هذه الحالة لا تناسب الكائن الحي بقدر ما تناسب من فقد الحياة وأصبح جثة هامدة لا تحس ولا تشعر . لذلك يعتبر القورينائيون أن اللذة التي يتحدث عنها أبيقور لذّة إنسان نائم أو إنسان فقد الحياة وليست لذّة من لم يزل يقظا وشاعرا بما توصله إليه حواسّه من إحساسات ناعمة ولطيفة .

ومن جهة أخرى يتبنّى أرستيب المذهب الهيرقليطي القائل بالسيلان الأبدي للأشياء . لينفي وجود الماضي والمستقبل مادام أولهما لم يعد بعد وثانيها ليس بعد . وليثبت بناء على ذلك أن المتعة الحاضرة هي وحدها الجديرة بأن تستقطب اهتمامنا وأن الحكيم الحق لا يعبأ بالأمس ولا بالغد بقدر ما ينعم بما توفّره له اللحظة الحاضرة من ملذّات ومتع . أما ما يدعونا إليه أبيقور من تذكّر اللذات الماضية فإن هذا التذكّر لا يسمح البتّة بأسترجاعها وبإعادة التمتع بها كما حصل ذلك في القديم . كما أن ذلك لن يحدّ من الآلام الحاضرة إذا كانت الغاية من الهروب إلى الماضي التخفيف من هذه الآلام . وفيما يخصّ اللذات المستقبلية لا أحد يضمن تحقّقها . وعليه الأفضل أن

(17) - فيكتور بروشار . دراسات في الفلسفة القديمة والفلسفة الحديثة . الطعة الفرنسية . باريس . فران .

1954 . ص 271

(18) - راجع الباب الثاني من كتاب ديوجان اللايرتي . المذكور

نعيش دوما المتعة الحاضرة بكل غزارة وبكل ما لدينا من قدرة على ذلك .

أما النقطة الثالثة التي يتعد فيها القورينائيون عن أبيقور فهي تتعلق بالفصل النوعي الذي يحدثونه بين لذات الجسم ولذات النفس ، فضلا عن كونهم يضعون اللذات الأولى في مرتبة أدنى من اللذات الثانية .

ولكي يتسنى لنا إدراك طرافة الأخلاق الأبيقورية بمقابلتها بالمذهب القورينائي يستحسن أن نعرّج على الفلسفة الأفلاطونية لنرى كيف تناولت مسألة اللذة والألم قبل أبيقور وبعد أرسطيب القورينائي . فلنراجع ما يقوله أفلاطون في محاوره « الفيلاب » ⁽¹⁹⁾ وفي الباب التاسع من « الجمهورية » ⁽²⁰⁾ ، حيث يستبعد القول بوجود حالة متوسطة بين اللذة والألم ، مثل حالة الإنسان الذي لا يشعر بالعطش ولا بالجوع فلا يأكل ولا يشرب . وفي هذا السياق يُدلي أفلاطون ببعض الحجج كقوله مثلا بأن وجود حالة وسطى بين اللذة والألم لا يجعلنا نفهم كيف يمكن لهذه الحالة أن تتحوّل إلى شعور باللذة أو بالألم . ثم إن الإحساس باللذة عندما يزول الألم والإحساس بالألم عندما تزول اللذة إحساسان يقومان على شعور وهمي ، لأننا من جهة نقرّ بوجود حالة وسطى بين اللذة والألم لا هي لذّة ولا هي ألم بل هي حالة من السكون والاستقرار ، ومن جهة أخرى نصرّح بأنه ليس ألدّ من زوال الألم ، أي من الانتقال من حالة الألم إلى حالة السكون ، أو بأن زوال اللذة - أي الانتقال من اللذة إلى السكون - مؤلم ومحزن . وعلى ذلك لا يمكن القول بوجود حالة وسطى بين اللذة والألم ، لأنه لا يمكن « لِمَا ليس هذا ولا ذاك أن يصبح هذا أو ذاك » ⁽²¹⁾ ، كما أن اللذة ليست مجرد نبي للألم ومجرد غيابه ⁽²²⁾ ، لأن هذا التعريف السلبي للذّة يدفع بها في اللاوجود ويسلبها واقعيتها وحقيقتها ⁽²³⁾ .

(19) الفيلاب . 33 أ . و 44 ب .

(20) الجمهورية . الباب التاسع . 583 ج .

(21) الفيلاب . 44 ب . راجع أيضا الجمهورية . 585 ب . حيث يكتب أفلاطون : « عندما ينتقل الناس من الألم إلى الحالة الوسطى ويجزمون أنهم بلغوا ذروة اللذة فهم على خطأ ، إذ أنهم يقابلون الألم بغياب الألم . نظرا لجهلهم للذة . وهم في ذلك يشبهون أولئك الذين يقابلون بين الأسود والرمادي نظرا لجهلهم للأبيض » .

(22) راجع الصفحة 271 من كتاب فيكتور بروشار المذكور أعلاه .

(23) فيكتور بروشار : « لا وجود في نظر أبيقور ولا في نظر أفلاطون وأرسطيب لحالة وسطى هي حالة غياب

ومن المحتمل جداً أن أبيقور لم يجهل التحليلات الأفلاطونية للذة والألم ، وأنه لم يكن يقصد باللذة الساكنة حالة وسطى لا يشعر فيها الإنسان بأي إحساس ، بل اللذة الساكنة في رأيه هي الحالة النهائية التي يمكن بلوغها عندما يزول الألم وبعد الإنتقال من حالة اللذة المتحركة ، تلك اللذة التي يعدها القوريناثيون اللذة الحقيقية والتي تبقى عند فيلسوف الحديقة لذة غير خالصة ولذة يشوبها الألم .

ولقد ميز شيشرون بين ثلاث حالات هي حالة الألم (مثل ألم الضمآن الذي ليس لديه ماء) وحالة أنعدام الألم أو اللذة الساكنة (مثل حالة من لا يشعر بالعطش ولا يشرب) وحالة اللذة المتحركة (مثل حالة من يشعر بالعطش ويشرب) ثم اتهم أبيقور بأنه خلط بين الحالتين الثانية والثالثة وأشار إليهما بنفس عبارة « اللذة » . وفي الواقع قد أساء شيشرون فهم فيلسوفنا لأن هذا الأخير لم يخلط قط بين اللذة الساكنة واللذة المتحركة ، كما أنه كان يرفض أن تكون اللذة الحقيقية اللذة المتحركة . فاللذة المتحركة ليست خالصة تماماً من الألم ، وهي لذة مقترنة بحركة الجسم الذي يعمل على أسترجاع توازنه المفقود ، بمعنى أنه أثناء الشعور بهذا النوع من اللذة وأثناء أسترجاع الجسم لتوازنه لم يزل هذا الجسم فاقدا نسبيا للتوازن الذي هو بصدد أسترداده ، وبالتالي فهو لم يتخلص بعد من نسبة الألم التي لم تزل عالقة به رغم تضاولها المتزايد . وعندما يرجع الجسم إلى توازنه الطبيعي يكون الألم قد زال كلياً فيحصل الشعور باللذة الحقيقية وهي اللذة الساكنة التي لا تختمل الزيادة ولا النقصان . وتسمى هذه اللذة الساكنة التي تحصل بحصول التوازن بين مختلف أعضاء الجسم لذة مقومة . ومن هذا المنظور يمكن القول بأن المتعة التي يجدها الإنسان في الشراب عندما يشعر بالضبط ليست متعة حقيقية ، لأنها ليست خالية من الألم ، ألم الشعور بالضبط وألم الرغبة في الشراب (مادامت كل رغبة تعبر عن حرمان ومادام كل حرمان مؤلم ومحزن) . ولقد أحسن أفلاطون التعبير عن هذه الفكرة الأبيقورية بقوله : « القليل من الأبيض الناصع أبيضٌ وأجملٌ وأصدقُ من الكثير من الأبيض المخلوط » (24) . فاللذة الحقيقية ليست إذن كمّاً قابلاً للزيادة

الألم . إذ أن مثل هذه الحالة السلبية هي حالة اللاوجود . أي أنها لا توجد . فاللذة تبدأ حالما ينتهي الألم . (نفس المرجع . ص 272) .

(24) « الفيلا ب » . 53 ب .

اللامحدودة بقدر ما هي كيفٌ محدود قابل لأن تزداد نقاوته . لذلك يعتبر أبيقور اللذة خيرا في حد ذاتها ، ويرى أنها لا تصبح شرًا إلا بالنظر إلى الألم الذي يضاف إليها ، ولذلك أيضا لا يقابل فيلسوفنا المتع واللذات التي يتمرغ فيها الفساق والمتهتكون بالتأنيب والتوبيخ طالما لم تتبعها نتائج وخيمة .

وبجرتنا الحديث عن نقاوة اللذة وصفائها من كل ألم لاحق بها إلى تنزيل مفهوم اللذة في الإطار الزماني المعيش من طرف الإنسان ، لا سيما وأن اللذة الوحيدة التي يعترف بها القوريناثيون هي اللذة الحاضرة التي ننعم بها الآن وهنا . فاللذة التي يتحدث عنها « أرستيب » هي شبح اللذة ، بل لا وجود لها تماما ، لأنها تنتهي حالما تبدأ ، وعليه لا بد للذة أن تدوم في الزمان لكي نشعر بها ، أي لا بد أن تستبقى هذه اللذة شيئا من ماضيها كذلة وأن تفتح المجال للأمل في تواصلها في المستقبل . إن اللذة الأبيقورية لا تنحصر في الزمن الحاضر ولا تبقى سجين اللحظة المعيشة ، بل هي الغاية القصوى والخير الأسمى الذي ينشده الفيلسوف . وليست السعادة غير هذه الغاية وغير هذا الخير ، أي أن السعادة هي اللذة ، ولكنها ليست اللذة الحاضرة وإنما اللذة التي تدوم وتتواصل حاضرا ومستقبلا وتعبر عن الإنسجام الكامل لحياة الفرد الجسمية والروحية معاً . أما عند « أرستيب » فإن كل لذة ، كما رأينا ، لذة آنية وكل متعة لا تتعدى اللحظة الحاضرة لأن الحاضر وحده في حوزتنا ولأن المستقبل هو الغيب الذي لا معرفة لنا به ولا سلطة لنا عليه . فلنتمتع إذن بالحاضر دونما تفكير في المستقبل وحتى لا نفيه في حسابات وتخمينات لا طائل من ورائها ، ولنغض الطرف عن الآلام التي من المحتمل أن تتسبب فيها اللذات الحاضرة ، تلك الآلام التي يكني التفكير فيها لكي تنغص حياتنا وتفسد متعنا . إن الخير الأسمى بالنسبة إلى الفيلسوف القوريناثي هو اللذات الجزئية والمتعددة ، وكل لذة غاية في حد ذاتها وبقطع النظر عن اللذات الأخرى . وعلى حد تعبير « أرستيب » ، كما ينقله لنا « ديوجان اللايرتي »⁽²⁵⁾ . « إن الغاية تختلف عن السعادة ، لأن الغاية هي اللذة الجزئية الحاضرة . في حين أن السعادة حصيلة الجمع بين اللذات الجزئية الحاضرة والماضية والمستقبلية . واللذة الجزئية فضيلة بذاتها ، في حين أن السعادة ليست فضيلة بذاتها وإنما باللذات الجزئية التي تكونها » .

(25) راجع الباب الثاني من كتاب ديوجان اللايرتي .

نقول إذن أخلاق اللذة الأرسطية بتعدد اللذات الجزئية وبتنوعها ، كما أنها تستبعد البعد الزمني الذي ترى فيه قيّداً للسلوك وكبتاً للرغبات وحرماناً من متع الدنيا . إلا أن رغبة « أرسطيّ » في البقاء مستقلاً عن المستقبل قد أوقعت في عبودية الزمن الحاضر ، إذ « أن حصر الإرادة في الحاضر ومنعها من النظر إلى الأمام وإلى الوراء ، وبأختصار إن منعها من استرداد الماضي ومن الإنقاذ في المستقبل . أليس في ذلك قضاء على حرية التصرف ؟ بل إننا لا نترك للعقل مجالاً للتبصّر إذا وضعنا من أمامه ومن خلفه غشاء الليل » (26) .

أما أبيقور فلقد سمح لنفسه بإدماج فكرة المستقبل في مذهبه المتعي عن طريق تصنيف اللذات المختلفة باختلاف النتائج المترتبة عنها . ففي حين كان « أرسطيّ » يرى أن اللذات بمختلف أنواعها متساوية ولها نفس القيمة (27) ، أقام أبيقور سلماً تفاضلياً بين اللذات بالنظر إلى ما يتبعها من نتائج بالنسبة إلى الفرد المتمتع وبالنسبة إلى الأفراد المتواجدين معه . ولئن كانت كلّ لذة خيراً في حدّ ذاتها كما سبق أن بينّا فإن اللذات ليست كلها متساوية وليس لكلّها نفس القيمة ، إذ غالباً ما تكون بعض اللذات الحاضرة سبباً في آلام مُقبلة ، وعلى ذلك ينبغي تجنّب هذا النوع من اللذات الخطيرة قدر الإمكان . وبجوز التذكير هنا بالتمييز الشهير الذي يقيمه أبيقور بين ثلاثة أصناف من الرغبات - مع العلم أن كل رغبة هي رغبة في اللذة والمتعة - وهي : الرغبات الطبيعية والضرورية لبقاء الفرد (كالرغبة في الطعام والشراب) والرغبات الطبيعية وغير الضرورية (كالرغبة الجنسية) والرغبات غير الطبيعية وغير الضرورية (كالرغبة في الجاه والمجد إلخ) . أما النوع الأول من الرغبات فلا مندوحة عنها ولا بدّ من تلبيةها بلا إفراط ولا تفريط ، لأن الألم حاصل في كلتا الحالتين . وبالنسبة إلى الرغبات الطبيعية وغير الضرورية ليس المطلوب تجنّبها مادامت رغبات طبيعية ، إلا أنه لا بدّ من السهر على ألا يصبح إشباعها فرصة لتحويلها تدريجياً إلى رغبات ضرورية ولا يمكن الإستغناء عنها . بقي النوع الثالث من الرغبات وهي الرغبات التي ينبغي تجنّبها قدر الإمكان لأنها المصدر الرئيسي لكل الآلام والأحزان . وتجدر الإشارة إلى أن موقف أبيقور من الرغبات واللذات ليس موقف الواعظ الذي يدعو إلى كبت بعضها

(26) فيرو ، كتابه المذكور ، ص 37 .

(27) انظر الباب الثاني من كتاب ديوجان اللايرتي .

دون الآخر ، بل كل لذة في اعتقاده حسنة ، غير أنها تصبح سيئة وضارة عندما تستعبد صاحبها لدرجة أنه يصبح غير قادر على التمييز بين اللذات التي لا يعقها ألم واللذات التي ينجر عنها بالضرورة الألم والحزن . وليس من شك في أنه كلما اتبعنا طبيعتنا وكما اكتفينا برغباتنا الطبيعية والضرورية فزنا باللذة الحقيقية . بيد أننا غالباً ما تسهوننا اللذات الزائفة وغير الضرورية ، وأبيقور لا يعيب على أي كان مثل هذا السلوك طالما لم يلحقه شعور بالألم والحزن وطالما لم يلحق أي ضرر بالفرد المتمتع ولا بالأفراد الذين يعايشهم ويتعامل معهم . فالشيء المهم حقاً بالنسبة إلى كل فرد هو ما يغنمه من فائدة ومن منفعة من وراء إشباعه لرغباته وأستجابته لشهواته ، وذلك بتجاوزه للحظة المعيشة وبتقديره لنسبة اللذات أو الآلام التابعة للذات الحالية . ويقول « قيو » في هذا الصدد : « حالما تختصب فكرة الزمان اللذة وحالما تصبح هذه الأخيرة غاية أخيرة ونهائية تهدف إليها الحياة كلها إلّا وأكتست معنى جديداً فيتحول مذهب المتعة إلى مذهب نفعي » ⁽²⁸⁾ . ويقارن « قيو » بين أبيقور وبعض الفلاسفة النفعيين المحدثين (« بنتام » (Bentham) ، و « ستوارت مل » (Stuart Mill) ، وغيرهما) ليصرّح في نهاية تحليله بأن فيلسوف الحديقة هو « المؤسس الحقيقي للأخلاق النفعية » ⁽²⁹⁾ وبأنه « يجوز أن نعتبر مذهبه محاولة (...) من أجل تنظيم الفكر البشري وفقاً للمنفعة . فأفلاطون كان يبحث عن الحق ليستنبط منه الخير ، أما أبيقور فهو يبحث ، على العكس ، عن الخير بالنسبة إلينا قبل البحث عن الحق في ذاته ؛ وهو على ذلك يستبعد ، مثل الوضعيين المحدثين ، كل تأمل مجرد وكل تخدلق زائف » ⁽³⁰⁾ .

بيد أن المحاولة التي قام بها « قيو » للتقريب بين أبيقور والنفعيين المحدثين لا تخلو من الجرأة كما لا يمكنها أن تحظى بموافقتنا التامة . فأبيقور يرى فعلاً أن كل سلوك يهدف إلى اللذة وأن اللذة هي الخير الوحيد الذي يحقق لنا السعادة ، أي أنها الخير الوحيد الذي نجد فيه منفعتنا ؛ وبالتالي لا بدّ لنا أن نحسن تقدير نسبة اللذات الممكنة ونسبة الآلام اللاحقة بها ، لا سيما أن بعض اللذات يتبعها بالضرورة الألم

(28) نفس المصدر ، ص 39 .

(29) نفس المصدر ، ص 19 .

(30) نفس المصدر ، ص 20 .

والحزن ، وبعض الآلام تكون مشفوعة باللذة والسعادة . وعلى حدّ تعبير أبيقور إننا « أحيانا ننظر إلى الخير كما لو كان شراً ، وإلى الشر كما لو كان خيراً » (31) .

وتوجد نصوص أخرى كثيرة تجوّز لنا التقريب بين أبيقور والنفعيين المحدثين ، مثل النص الذي يوصي فيه الفيلسوف اليوناني بالتنازل عن لذة ما خوفاً من ألم تابع لها أو طمعا في لذة أكبر ، أو بأن نرضى بألم ما من أجل تجنّب ألم أكبر أو أملا في لذة مُقبلة (32) .

إلا أن أبيقور لا يدعوم مع كل ذلك إلى القيام بعمليات حسابية دقيقة تقوم على جمع كمّيات من اللذة وطرح كمّيات من الألم قصد الحصول على أحسن نتيجة ممكنة وأنفعها لنا . وفعلا لم يحصر أبيقور أبدا السعادة في توفير أكبر عدد ممكن من اللذات مع أقلّ عدد ممكن من الآلام ، لأن اللذة عنده ، كما سبق أن بيّنا ، ليست لذة كمّية بقدر ما هي لذة كيفية . ثم إنه يصعب جدا ، كما يشير إلى ذلك « فيكتور بروشار » ، أن نقارن بين « بتام » وهو يقوم بإحصاء الأفعال والتصرفات التي يمكن أن تحقّق له أكبر كمّ من اللذة وأدنى كمّ من الآلام ، باحثا بذلك عن رغد العيش وعن الرفاهة ومصوّبا كل أهتمامه نحو كلّ أنواع المتّع ، مازجا بينها وموفقا قدر الإمكان ، وبين أبيقور الذي يعيش في ركن من أركان حديقته ، ساّيرا حياته ومردّدا أن قليلا من الحبز والماء يسمحان له بمنافسة الآلهة في سعادتها .

في رأينا إذن أنّ المقارنة بين أبيقور وأصحاب المذهب النفعي لا يمكن أن تتعدّى وجه الشبه المتمثل في اعتبار اللذة مبدأ للوجود والسر الوحيد لكل سلوك ولكل تصرف ، وفي البعد الزماني لهذا المبدأ الذي يتجاوز الحاضر المعيش بتذكّر الماضي وتوقّع المستقبل . ومن البديهي أن عمليتي التذكّر والتوقّع عمليتان ذهنيّتان تسمحان بالإشراف باستمرار على الماضي وعلى المستقبل وتجعلان من اللذة الآنية العابرة لذة تدوم وتتواصل أكثر ما يمكن . إن « أرسطيّ » قد بيّن أن الجسم لا يتمتع إلا باللذات الحاضرة ، غير أن الأفلاطونية قد ردّت اللذة الحاضرة إلى اللاوجود وأثبتت أن كل لذة تقوم على الرغبة وأن الرغبة تذكّر للماضي وتوقّع للمستقبل . ولم

(31) الرسالة إلى مينيسي ، الفقرة 130 .

(32) راجع نفس الرسالة ، الفقرتان 129 - 130 .

يبتعد أبيقور عن تعاليم أفلاطون في تحديده لهاتين الوظيفتين وفي نسبتها إلى النفس لا إلى الجسد، رغم أن النفس عند أبيقور جسمانية ومتكوّنة من ذرّات لطيفة ورقيقة للغاية. فالنفس هي التي ترسم الحدود التي يمكن للذة بلوغها والتي لا يستحسن تجاوزها ؛ وعلى حدّ عبارة «فيكتور بروشار»، «إنه توجد لذّة نفسية، مادامت النفس هي التي تعرف حدود اللذة وترسمها» ⁽³³⁾ ولئن كانت كل اللذات، بما فيها لذات النفس، لذات جسمية في أصلها - إذ أن اللذة النفسية لا تعدو أن تكون لذّة جسمية يقع تذكرها أو توقّعها - فإنه لا يمكن نفي وجود لذات نفسية، بل كل لذّة، من جهة كونها لذّة تدوم (أي من جهة كونها تقوم على التذكّر والتوقّع)، هي لذّة نفسية. وكما يقول «فيكتور بروشار» مرة أخرى: «إن لذّات النفس لذّات جسمية جوهرها وأصلا، ولكنها لذّات نفسية من حيث وضعها في الزمان» ⁽³⁴⁾. إن الذكريات التي تستحضرها النفس قادرة على التخفيف من الآلام الحاضرة وعلى تعويضها بالمتع القديمة، كما أن توقع اللذات الممكنة في المستقبل يفتح المجال للأمل في أن لا تزول اللذات الحاضرة. وعلى ذلك لا يكفي تخليص الجسم من الألم ولا يكفي أن يسترجع هذا الجسم توازنه الطبيعي، بل يجب أيضا تخليص النفس من الإضطراب والقلق الناتجين عن الخوف من حصول الإختلال من جديد ومن عودة الألم. إن السعادة التامة تقتضي تظافر شرطين أساسيين هما «الأبونيا» (Aponie)، أي القضاء على الألم الجسماني باسترجاع التوازن الفيزيولوجي، و«الأتراكسيا» (Ataraxie) أي السكينة والطمأنينة الناتجتين عن القضاء على الخوف من المستقبل. وعليه يتمثل الخير الأسمى في التوازن الجسماني مع أمل ألاّ يختلّ هذا التوازن. وليس هذا الخير الأسمى أو الأتراكسيا رهين اللحظة الحاضرة، بل هو خير يدوم في الزمان وخير غير منقطع، كما أن الآلام الحاضرة لا تستطيع، مهما كانت شدّتها، أن تقضي عليه، لأن الحكيم يشعر بالسعادة حتى لو كان داخل «ثور فالاريس» ⁽³⁵⁾. فالحكيم قادر ككل إنسان على

(33) فيكتور بروشار، نفس المرجع، ص 280.

(34) نفس المرجع، ص 283.

(35) عن شيشرون، راجع كتاب ج. روديس ليويس المذكور، ص 267 وما يتبعها. أما ثور فالاريس فهو ثور من البرنز صنعه الطاغية فالاريس (عاش في القرن السادس قبل الميلاد) الذي كان يحرق داخله ضحاياه من الأسرى والمتمرّدين.

تذكر الماضي وعلى استحضار الصور الممتعة دون الأخرى ، كما أنه يستطيع تركيز انتباهه بكل ما لديه من طاقات على هذه الصور لدرجة أنها تصبح شديدة الوضوح ، فيضعف الإحساس الحاضر بالألم إلى حدّ الزوال . فالسعادة التي يستمدّها الحكيم من صور الماضي تسمح بالتغلب على الألم الحاضر ، بحيث تكون اللذة الجديدة الحاضرة لذّة لذّة ماضية . بمعنى أن الألم الحاضر الذي يعاني منه الإنسان يقع تعويضه بصورة لذّة ماضية ، وهذه الصورة هي ما ينوب في الحاضر تلك اللذة الجسمية التي وقع التمتع بها في الماضي .

ولئن كان بوسع كلّ واحد منا أن يختبر ذلك الشعور بالسرور والإنشراح الذي يصاحب الأمل في لذات مقبلة ، فإن التمتع بلذات قديمة عن طريق تذكرها يبقى أمراً صعباً بالنسبة إلينا ، لا سيما إذا كنّا نشعر أثناء تذكرنا لها ببعض الآلام الحادة ؛ إذ كيف لصور لذات ماضية أن تنتصر على آلام فعلية نشعر بها في الحاضر ، علماً بأن صور الماضي تضعف بمرور الزمن لدرجة التشوّه أحياناً ؟

ولقد قوبلت هذه الأطروحة الأبيقورية بالنقد والسخرية منذ العصر القديم ، خصوصاً من طرف « كرنياذ » (Carnéade) الذي كان يتهكّم من الحكيم الأبيقوري الذي يحتاج ، « لكي يكون سعيداً ، إلى البحث في يومياته كم من مرّة كانت له علاقات متعة مع « ليونسيوم » أو كم من مرّة دُعِيَ إلى مادب فاخرة » (36) .

ولكان موقفنا نفس موقف « كرنياذ » لو أكتفى أبيقور بالجدل العقيم ولو لم يمارس بنفسه الحكمة التي كان يدعو إليها ، وأحسن مثال على ذلك بشاشته وحفاوته اللتان كان يستقبل بهما دوماً أصدقاءه ويتناقش معهم في شتى المواضيع رغم المرض العضال الذي كان ينخر كيانه ؛ أو المكتوب الذي بعث به إلى بعض أصدقائه ذاكرًا فيه الآلام المبرحة التي يعاني منها والتي لم تستطع مع ذلك الوقوف ضدّ شعوره بالسعادة كلّما تذكر اللحظات الممتعة التي قضّاها معًا في الماضي والمناقشات المفيدة التي دارت بينها .

لا غرو ، إن جلّ الشعراء وجلّ فلاسفة الأخلاق قد اعترفوا دائماً بالآثر الذي تحدّثه ذكريات الماضي في الحياة الحاضرة ، بل « إن التاريخ وعلم النفس وعلم

(36) عن بلوتارك ، يذكره ليكتور بروشار ، نفس المرجع ، ص 284 .

وظائف الأعضاء علوم أثبتت أن أوهام المتصوّفين وأوهام بعض المرضى والمذهولين تتضمن صوراً قوية للدرجة أنها تعدّل من الانطباعات الخارجية وتعوّضها . فالمهلوسُ يعيش في عالم من نسيج خياله ، ولن نعيد البتة عن الصواب إذا ما قلنا بأن الألم عنده لا يسكن فقط بل إنه يزول تماماً أو يتحوّل إلى سرور . إننا نرى كل يوم مثل هذه الحالات في ظاهرة التنويم المغنطيسي والإيحاء التنويمي والنشوة التي تحدثها بعض الأخلطة ، كما تُبين لنا حالة الموسومين⁽³⁷⁾ كيف يمكن لأشباح الحيال أن تتجسّد وأن تندرج ضمن ظواهر الحياة الطبيعية⁽³⁸⁾ .

لا شك أن الظواهر المذكورة نادرة جداً ، فضلاً عن كونها ظواهر مرضية لا يمكن أن تقاس عليها حالة الفيلسوف الحقيقي الذي لا يعيش حالة هلوسة أو حالة من التصوّف المرضي . فحالات الهلوسة والوهم والهذيان لا يمكن أن تكون كلها علاجا ناجعا ضدّ آلام الحياة ، كما أنه لا شيء أكثر سُخْفاً من القول بأن السعادة تقوم على نوع من الإيحاء الذاتي ، بحيث تصبح الحكمة متمثلة في مغالطة أنفسنا وفي تعويض السعادة التي لا نفوز بها في الواقع واللذات التي يبخل بها علينا هذا الأخير بسعادة مزيفة وبلذات وهمية . بيد أن الأفراح واللذات التي نذكرها ليست وهمية على وجه الإطلاق ، ناهيك وأنها أفراح ولذات شعرنا بها حقاً وتمتّعنا بها في الماضي . وفي اعتقادنا أن القول بالسعادة وباللذات الناجمة عن الذكريات والأوهام قول لا يتضارب مع روح المذهب الأبيقوري . لأن اللذة عند فيلسوف الحقيقة هي دائماً خيرٌ ، مهما كان مصدرها ومهما كان زيفها ، شريطة أن لا تتول إلى ألم وشريطة أن لا يكون زيفها مصدر ألم وحزن . ونحن نقول ذلك لأن بعض أوهام الحيال يمكن أن تدفع بالإنسان إلى التصديق بالأوهام والأساطير التي لا يُحمد عُقباها . لا جرم إذن أن يلجأ الإنسان إلى التمتع باللذات الماضية عن طريق تذكّرها ، وحتى لو كانت المتعة وهمية فهي مع ذلك متعة محسوس بها ، لأن الوهم ليس لا شيئاً ، كما أثبت لنا ذلك المنطق الأبيقوري والمعيّار الأوّل للحقيقة ، ولأن وهماً ينشئ يكون أحياناً أفضل من الحقيقة التي تقتل ، حسب عبارة الشاعر الروماني « إيسن » (Ipsen) .

(37) الموسومون هم الذين تظهر على جسداهم علامات وآثار جروح كالتّي أحدثتها المسامير في جسد المسيح عند صلبه .

(38) « فيكتور بروشار » . نفس المرجع . ص 290 .

مهما كان الأمر ، فإن ما تفتنت إليه الحكمة الأبيقورية ، كما يشير إلى ذلك « فيكتور بروشار » ، هو أننا لا نجد ملجأ إلا في أنفسنا عندما نحلّ بنا محنة من المحن ، وأن أفضل ما نواجه به تقلبات الدّهر هي أفكارنا وتأملاتنا الذاتية⁽³⁹⁾ .

(39) أنظر فيكتور بروشار . نفس المرجع . ص 292 . راجع أيضا ييار ماكسم شول الذي يقول في مداخلته الافتتاحية للملتقى جمعية قيوم بودي . يوم 5 أبريل 1968 :
« لعل ذلك العلاج أفضل ما مدّنا به دستور الأدوية الأبيقوري . ويبقى أبيقور وليّ نعمتنا إلى الأبد لأنه وصف لنا هذا العلاج . فما أكثر من استعملوه بصورة عفوية أثناء السنوات الدكناء وأيام الأسر الطويل المدى الذي لم يقدرُوا على الخلاص منه إلا بتركيز فكرهم على ذكريات الماضي الجميلة » .

الفصل السابع

الحكمة الأبيقورية

لن نعيد كثيرا عن الصواب لو قلنا عن الحكيم الرواقي والحكيم الأبيقوري ما كان يقوله أفلاطون عن الفيلسوف والفسطاطي : إنها شيهان شبه الكلب بالذئب . وفلا ، إذا كان الحكيمان يسعيان إلى نفس السكينة التي يلقبأها بنفس لفظ « الأتراكسيا » وإذا كانت هذه السكينة لا تتحقق عندهما إلا بتحمل تقلبات الزمن بنفس معتدلة وبالإعراض عن متع الدنيا وملذآتها الزائفة ، فإنها مع ذلك يختلفان في موقفها من الحياة الإجتماعية والسياسية ، إذ الرواقي لا يكف عن الشعور بالروابط القوية التي تقيد به المجتمع وبالالتزامات السياسية التي تفرضها عليه إلتماؤه الفردية والعائلية والوطنية ، في حين يؤثر الأبيقوري العيش بعيدا عن صخب الحياة السياسية والإجتماعية ، في عزلة مع بعض الأصدقاء الأوفياء ، باحثا معهم عن أفضل الطرق للتغلب على الألم والفوز بالسعادة والغبطة . ويمكننا تلخيص التعاليم الأبيقورية في كونها تدعو إلى تقليص شبكة العلاقات التي تربط الحكيم بالآخرين ، من أجل العيش صحبة بعض الأصدقاء الذين يغنون عن العائلة ويساعدون على تجنب الوقوع في مآهات الحياة السياسية . ولا يخفى علينا أن هذا النمط من العيش يفترض فهما خاصا للحرية ، للإستقلال وللإكتفاء بالذات ، وتحديدًا دقيقا للفضائل الرئيسية التي كان العصر القديم يؤمن بها ، كما أنه يقتضي نوعا من الزهد الذي سنحاول إبراز أهم خصوصياته .

- الحرية :

تقوم نظرية الحرية الأبيقورية على محاربة الحتمية الطبيعية والحتمية المنطقية والحتمية الأخلاقية . فأبيقور يرفض قطعاً رأي ديمقريطس الأبديري وزينون الرواقي ، وهو الرأي القائل بأن كل الأشياء تتعاقب في الطبيعة وفقاً لحتمية مطلقة . إن الطبيعيين قد أكتفوا بتعويض القول الديني بالقضاء والقدر بقول علمي بالحتمية المطلقة ، وفي كلتا الحالتين يجد الإنسان نفسه في حالة مهينة من العجز والضعف إزاء آلهة جبارة تسنّ أحكامها بدون قيد ولا شرط ، أو إزاء قوانين ضرورية رسمتها الطبيعة منذ الأزل . بل لعلّ التصديق بالخرافات الشائعة حول الآلهة أفضل ، في نظر أبيقور ، من الخضوع لحتمية الفيزيائيين وأقلّ خطورة على حياة الإنسان ، « لأن الأسطورة لا تجعلنا نفقد الأمل في إمكانية أسعافنا للآلهة بإجلالنا لها ، في حين أن القدر يتّصف بالحتمية المطلقة التي لا يمكن ردّها » (1) .

ولكن أبيقور لا يرتاح إلى الخرافات والأساطير ولا إلى الطبيعيات التي تنتزع من الإنسان حرّيته وتُجرّده من القدرة على التمييز بين الأشياء وعلى الاختيار المسؤول . ولقد أحسن « لوكراس » التعبير عن هذه القدرة الباطنية وعن الإرادة الحرّة التي بها نختار سلوكنا ونصدّي للعوامل الخارجية ، لما قال : « على الرغم من القوة الخارجية التي تحثنا على السير رغم أنفسنا وتدفعنا إلى ذلك وتجبرنا إلى التهور ، ألا تلاحظون مع ذلك أن شيئاً ما يوجد بداخلنا وأن هذا الشيء قادر على التصدّي لهذه القوة وعلى الوقوف حاجزاً أمامها ؟ (...) (إن جسمنا) المدفوع أولاً إلى الأمام يتباطأ سيره ويتراجع إلى الوراء إلى أن يلازم السكون » (2) .

نحن نختبر إذن إرادتنا الحرّة خبرة باطنية قبل كل شيء ، ويرى بعضهم أن هذه الخبرة الباطنية هي التي جعلت أبيقور يدمج عنصر اللاحتمية في الطبيعة ، إذ مادام الإنسان جزءاً من الطبيعة فإنه لا يمكن لما يوجد في الجزء أن يكون مفقوداً في الكل . وعليه إذا أردنا القول بحرية الإنسان فإنه لا يمكن أن نتزعها في نفس الوقت من الطبيعة . ويقول « قيو » في هذا الصدد ، مقارناً بين ديمقريطس وأبيقور : « إن كلاً

(1) الرسالة إلى مينيسي ، الفقرة 134 .

(2) لوكراس . نفس المرجع . الباب الثاني ، البيت 269 .

من ديمقريطس وأبيقور منطقي في تفكيره ، فالأول الذي يرى أن الضرورة تحلّ في كل مكان من الطبيعة قد وضعها أيضا في الإنسان ، في حين أن الثاني الذي يقول بحرية الإنسان لم يجد بداً من إدماج عنصر اللاّحتمية في العالم ⁽³⁾ .

ورغم أننا لا نوافق ، كما بيّنا ذلك في الفصل الخاص بنظرية الانحراف ، على جعل طبيعيات أبيقور متوقّفة كلياً على مذهبه الأخلاقي ، فإنه لا مناص من الاعتراف بأن وجه التجديد عند فيلسوفنا هو أنه لم يقصر الحرية على الإنسان بل رأى أيضا أنها إحدى ميزات الكائنات الدنيا ⁽⁴⁾ ، كما أنها تشمل الطبيعة بأسرها . فالتأمّل في الطبيعة قد علّم أبيقور أنه لا وجود لشيء بدون علّة ، وبالتالي لا شيء يوجد من لا شيء . وإذا كان الأمر كذلك فإن القدرة على الفعل والتصرّف التي نشعر بها ليست بدون علّة ، بل لا بدّ أنها متّصلة في كياننا الذي لا يعدو أن يكون في نهاية الأمر كيانا ماديا قاعدته مجموع ذرّات متحرّكة ومتضمّنة لمبدأ حركتها . لذلك لا بدّ من الإقرار ، حسب « لوكراس » : « بأنه توجد أيضا في بذور الأشياء ، علاوة على الإضطدام وعلاوة على الثقالّة ، علّة أخرى للحركة ، وهذه العلّة هي التي تفسّر تلك القدرة الفطرية التي بحوزتنا ، لأننا نلاحظ أنه لا شيء يصدر عن لا شيء ⁽⁵⁾ » . يبدو إذن أن حركة الانحراف الخاصة بالذرات هي التفسير الطبيعي للإرادة الحرّة لدى الإنسان كما يمكن أن نستخلصها من النسق الأبيقوري ، فضلا عن التفسير النفساني الذي أشرنا إليه أعلاه والقائم على الشعور بالقدرة على الفعل أو المقاومة . ودون الخوض من جديد في قضية الانحراف ، يمكننا التذكير بموقف « كريناد » من هذه المسألة كما نقله لنا « شيشرون » في كتابه « في القدر » . فلقد كان بوسع الأبيقوريين ، في اعتقاد « كريناد » ، الدّود عن مذهبهم وهدم الحتمية الرواقية دونما لجوء إلى القول بالانحراف . بل لمّا كانت تعاليمهم تقول بوجود حركة إرادية للنفس ، ألم يكن من الأفضل أن يبرهنوا على هذه النقطة بالذات عوضا عن القول بالانحراف الذي عجزوا عن وجود علّة له . إن ما يعيبه « كريناد » على الأبيقوريين هو سحبهم حرّية الإنسان على العالم بأسره عوضا عن حصرها في الإنسان ، ناهيك وأن

(3) نفس المرجع ، ص 82 .

(4) راجع الباب الثاني من كتاب لوكراس ، البيت 251 وما يتبعه .

(5) راجع كتاب لوكراس في الطبيعة ، الباب الثاني ، البيتان 283 - 284 .

التدليل على حرية الإنسان دون إسقاطها على الذرة لم يكن أمراً محالاً في نظر هذا الفيلسوف .

ولقد نقل لنا « قيو » في كتابه حول الأخلاق الأبيقورية وعلاقتها بالمذاهب المعاصرة برهانا لكونياد ، ومفاد هذا البرهان الذي تناقله كل من « كلارك » (Clarke) و « ريد » (Reid) و « فيكتور كوزان » (V.Cousin) و « دي جوفروا » (De Jauffroy) ^(٥) أننا عندما نقول إن الإناء خالٍ من كل شيء فكلما لا قياس بينه وبين كلام الفيزيائيين الذين ينفون الحلاء ، بل كل ما نعبه هو مثلاً أن الإناء خال من الماء أو الخمر أو الزيت . وقياساً على ذلك عندما نقول إن النفس تتصرف بدون علة فكل هلامقصده أنها تتصرف بدون علة سابقة وخارجة عنها وليس أن تصرفها لا علة له إطلاقاً . ونعني نفس الشيء عندما نقول عن الذرات المتحركة عبر الفضاء بموجب ثقلها الخاص إنها تتحرك بدون سبب ، أي أنها تتحرك بدون سبب خارجي . فلا بد إذن من وجود سبب طبيعي لحركة الذرات أو لأفعال النفس ولو كان هذا السبب كامناً . إلا أن « لوكراس » قد علمنا أن نخطأ من نوعين من الحتمية ، هما الحتمية الخارجية والحتمية الباطنية ، لا سيما وأن هذه الأخيرة لا تقل جبرية عن الأولى وتقيّدنا من جديد بفكرة القدر المحتوم .

وحتى لا نترك أي مجال لفهم هذه الأطروحة الأبيقورية فيها غالطاً ، نشير إلى أن صاحب « الرسالة إلى هيرودوت » يؤمن إيماناً راسخاً بوجود قوانين ضرورية في الطبيعة ولا تخلف فيها أبداً ^(٦) ، بحيث لا يجب أن نفهم قوله باللاحتمية الخاصة بانحراف الذرة أو بالحرية المميزة لأفعالنا ولإختياراتنا على أنه قول بإمكان حدوث أي شيء في الطبيعة عن طريق الصدفة وبدون أي علة حقيقية ، كأن نتج شجرة التفاح برتقالاً أو شجرة البرتقال تفاحاً ^(٧) . وفعلاً ، ما فشت الأبيقورية تحارب القول بالحوارق والمعجزات ، مستبعدة في نفس الوقت القول الديني بالقدرة الإلهية على إحداث الحوارق والقول الفيزيائي بالضرورة المطلقة والحتمية العمياء . ولقد أحسن « قيو » التعبير عن هذا الموقف الأبيقوري بقوله : « أن ندخل على الظواهر القدر

(٦) راجع قيو ، المصدر المذكور ، ص 84 - 85 .

(٧) راجع مثلاً الرسالة إلى هيرودوت ، الفيرتان 38 - 39 .

(٨) راجع لوكراس ، في الطبيعة ، الباب الأول ، البيتان 470 و 473 .

الكافي من الإنتظام الذي لا يترك للمعجزة مجالاً ، والقدر الكافي من العفوية لكي لا تبقى للضرورة أية صفة مطلقة (...) تلك هي الغاية المزدوجة التي ينشدها الأبيقوريون ^(٩) .

ولقد ميّز أبيقور بين الصدفة والحرية لما بيّن في رسالته إلى « مينيسي » أن الضرورة التي جعل منها بعضهم سيّدة على كل الأشياء يمكن ردّها بنسبة ما إلى الصدفة وبنسبة أخرى إلى قدرتنا الشخصية ^(١٠) . يبيّن أن الصدفة ليست عند أبيقور غياباً كلياً للأسباب ، إذ لا شيء يوجد بدون علة ولا شيء يولد من لا شيء . فالصدفة هي النحو الذي تظهر لنا الأشياء به ، دونما إمكان التنبؤ بذلك ولا تحديده ، رغم أن الأشياء التي تحدث صدفة إنما تحدث في أزمنة وفي أماكن محدّدة . وعلى ذلك فإن ما يحدث صدفة ودون إمكانية التنبؤ به إنما هو نتاج علة خفية مستترة خلف الصدفة ^(١١) ، وهذه العلة هي في نهاية التحليل الحركة التلقائية الخاصة بالذرات ، بحيث لا تعدو أن تكون الصدفة ذلك المظهر الخارجي الذي تتجلّى لنا به تلك التلقائية البدائية للوجود الذري . ولكن تجدر الإشارة إلى أنه لا وجود لتلقائية أخرى عدا المذكورة ، وأن السلسلة العلّية التي تسمح بظهور ما نسمّيه صدفة تخضع للضرورة الطبيعية . وعلاوة على ذلك إن الصدفة ، أي ذلك الشيء الذي لا نستطيع التنبؤ به ولا تحديد زمن حدوثه ومكان حصوله ، تصبح عند حدوثها قوّة مساعدة لنا أو معادية ، وهي ما نسمّيه بالخطّ . غير أنه لا مجال للمقارنة بين الصدفة والخطّ وبين المصير المحتوم الذي لا قدرة لنا عليه ، لأن الصدفة متغيرة ومتبدّلة ، وبالتالي يبقى مجال الأمل مفتوحاً أمام من لم يسعفه الخطّ ولم تساعده الظروف . ولكن أفضل شيء يمكن أن يعتمد إليه الإنسان هو ذاته ، لأنه لا يمكنه أن يستمدّ إلا من ذاته وحدها القوى اللازمة للتصدّي للظروف الطارئة ولمقاومة الأسباب الخارجية ، معبراً بذلك عن قدرته الباطنية وعن إرادته الحرّة . وبناء على ذلك لا معنى للقدر المحتوم الذي يتحدث عنه الرواقيون ، بل يبقى الحكيم الأبيقوري سيّد نفسه وسيّد مصيره لأنه ، إذا ما تعلق الأمر بالزمن الحاضر فهذا الحكيم قادر دوماً

(٩) ليو ، نفس المرجع ، ص 87 .

(١٠) الرسالة إلى مينيسي ، الفقرات 133 - 134 - 135 .

(١١) أنظر الباب الثاني من كتاب لوكراس ، البيت 243 .

على الصبر والتحمل أو على المقاومة والتحكم في أفكاره بتغيير توجيهها عن مصادر الألم والحزن ، أما إذا تعلق الأمر بالمستقبل فلا خشية للحكيم منه لأن المستقبل لم يوجد بعد ، ومن العبث أن نخاف مما ليس موجودا أي من لا شيء ، لا سيما وأنه لا يمكن حتى التنبؤ بما سيحدث في المستقبل ، خلافا لما يقتضيه المنطق الروافي .

وكما أن أبيقور يفند الحتمية الطبيعية والحتمية الأخلاقية فهو أيضا لا يعترف بالحتمية المنطقية التي تقوم عند الروافيين على الأولوية الآتية : من بين قضيتين متناقضتين إحداها صادقة بالضرورة والأخرى كاذبة . وبتطبيقهم لهذه الأولوية على المسائل المتعلقة بالأحداث المستقبلية أقر فلاسفة الرواق بضرورة حدوث أحد التقيضين مستقبلا وعدم حدوث الآخر ، بحيث يكون حدوث أحدهما صادقا بالضرورة وعدم حدوثه كاذبا بالضرورة ، وحدث الآخر كاذبا بالضرورة وعدم حدوثه صادقا بالضرورة . أما أبيقور ، فهو يرى ، خلافا لذلك ، أن القضيتين المتناقضتين حول حدث مستقبل لا تتصف أي واحدة منهما بالصدق ، إذ لو كانت إحداها صادقة بالضرورة في المستقبل لكان الحدث المستقبل محددًا قبل أن يكون ولانتهت حرية الإرادة والاختيار . فالصادق حقا هو الواقع حقا ، أي ما حدث فعلا . فمثلا ليس صحيحا في الآونة الحاضرة أن زيدا سيعيش غداً ، ولكن ذلك يمكن أن يصبح صحيحا وصادقا يوم غداً .

وهذه الطريقة يحافظ أبيقور على نسبة من اللاحتمية داخل الوجود عينه ، ولا يمكن لأحد أن يدحض القول باللاحتمية ، لأن الشخص الذي « يؤكد أن كل شيء يحدث عن طريق الضرورة لا يجوز له أن يؤخذ من يقول بأنه لا شيء يحدث بالضرورة ، إذ أن تصريحه الأول يجعل هذا الإثبات نتاجا للضرورة أيضا » ⁽¹²⁾ .

يبقى المستقبل إذن ، من هذا المنظور الأبيقوري ، مستقلا تمام الاستقلال عن الحتمية المطلقة التي يريد رجال الدين والروافيون الذين ساروا على دربهم حشرها فيه ، وعلى هذا الأساس تستبعد الأبيقورية بكل عزم فنون التنجيم والعرافة التي تستمد كيانها من خوف الإنسان من المجهول ، إذ يبقى المستقبل في رأي أبيقور مجالا مفتوحا لقوى الحياة التلقائية وفرصة متجددة تتاح للفكر كي يدع ولإرادة كي تخلق

أفعالها أو تغيّر إختياراتها . وتجدر الإشارة إلى أن النقد الأبيقوري لفنون التنجيم والعرافة ليس موجّهاً ضدّ اعتقادات خرافية سخيفة فحسب بل يرمي كالعادة وقبل كل شيء إلى هدم فكرة القضاء والقدر التي طغت على جلّ عقول العصر القديم ، بما فيه عقول العديد من الفلاسفة ، ومن بينهم الرواقيون الذين لا يستبعدون إمكانية قراءة بعض النفوس الملهمة للمستقبل انطلاقاً من تأمل أحداثٍ تافهةٍ حاضرة ، مادامت كل الأشياء مترابطة في اعتقاد هؤلاء الفلاسفة ومادامت كلها متأسكة ومتواطئة .

يبقى الإنسان إذن حراً طليقاً في نظر باعث الرسالة إلى « مينيسي » ، ومادام الحكيم الأبيقوري لا سيّد له ولا مولى ، فهو ملّكُ نفسه ومكتفٍ بذاته ، وبالتالي لا يمكنه رمي المسؤولية على القدر المحتوم أو الصدفة اللّعية ، لأنّ من جهة لا مسؤولية للضرورة ، ومن جهة أخرى لا ثبات للصدفة ، بل الحرية توجد بدون قيد ، والتوبيخ والثناء يصاحبانها بالطبع ⁽¹³⁾ .

لئن لم يفتأ أبيقور يجهد نفسه من أجل « تخليص الحرية من القدر المحتوم » ، على حدّ عبارة « لوكراس » ⁽¹⁴⁾ ، فإنه لم يترك العنان لهذه الحرية كي تتّجه دون قيد ولا شرط حيث تناديها اللذة وتسهبها المتعة ، وإنما الحرية عند فيلسوفنا مرحلة نحو الإكتفاء بالذات ، أي أنها مرحلة نحو اللذة العظمى ، لذّة الشعور بالقيمة الشخصية وبكرامة الذات المتجليّة في استقلالها عمّا سواها .

- الفضيلة :

الإكتفاء بالذات هو أعظم لذّة يمكن أن ينعم بها المرء ، والحكمة هي الوسيلة التي تسمح بالفوز بهذه اللذة . وعلى ذلك ليس للحكمة قيمة في ذاتها وإنما بالنظر إلى ما تحقّقه من لذّة ، تماماً كالطبّ الذي لا قيمة له في ذاته وإنما بالنظر إلى الصحة التي يسمح باسترجاعها . فالحكمة ليست ، كما يرى الرواقيون ، الغاية القصوى والهدف

(13) راجع الرسالة إلى مينيسي ، الفقرات الأخيرة .

(14) نفس المرجع ، الباب الثاني ، البيت 254 .

الأسمى المنشود ، وهي ليست في حدّ ذاتها فضيلة ، وإنما الحكمة وسيلة للفوز بالفضيلة ، وما الفضيلة إلا اللذة والسعادة . وعليه لا يرغب أحد في فضيلة من الفضائل إلا بقدر ما توفّره له هذه الفضيلة من لذة ومتعة . وبهذه الصورة تصبح الفضيلة ليست خيرا في ذاتها وإنما بالنسبة إلى المتعة التي تحقّقها . وبما أنه لا وجود لمتعة حقيقية وحياة سعيدة بدون الفضيلة ، فإنه يمكن القول بأن الفضيلة تحقّق اللذة والسعادة وبأن اللذة والسعادة هما الفضيلة . وتعدّ كل محاولة من أجل الفصل بين الفضيلة واللذة محاولة فاشلة إذ هي تجرّد الفضيلة من محتواها الحقيقي⁽¹⁵⁾ . لذلك يقول أبيقور ، حسب الناطق بلسانه في كتاب « الغايات » لشيثرون : « لا يمكن أن نعيش عيشا سعيدا ، دون أن يكون عيشنا حصيفا ، نزيها وعادلا ، كما أنه لا يمكن لعيشنا أن يكون حصيفا ، نزيها وعادلا دون أن نكون سعداء »⁽¹⁶⁾ .

فالغاية هي إذن السعادة واللذة ، ولذلك يجب أن نبحث عن الفضائل التي تسمح بتحقيقها وأن نرغب فيها ، ومن أهم هذه الفضائل الشجاعة والإعتدال والعدل والصدقة .

ورغم أن الشجاعة كانت تحتلّ صدارة الفضائل في العصر اليوناني القديم فإن الأبيقوريين لم يذكروها إلا نادرا ، ممّا جعل « بلوتارك » يعيب عليهم عدم أكثراتهم بها وبالأعمال العسكرية المجيدة التي تسمح بتجلّيها . ولعل ما عابه عليهم « بلوتارك » وغيره يمكن تفسيره بالتصوّر الأبيقوري الخاص للشجاعة ، وهو تصوّر يستبعد الإقدام على المخاطر ومحرّض على تجنبها قدر الإمكان ، ليس خوفا وجبنا وإنما لأن الشجاعة تتجذّر في الفكر الحصيف الذي ، بعد القضاء على كل مصادر الخوف الباطلة ، يصمد أمام الألم بكلّ رباطة جأش . فالشجاعة ليست في اعتقاد أبيقور ثمرة الصّدق ولا هي طبيعية في الإنسان ، بل هي نتاج للمعرفة العقلية للمصلحة الحقيقية التي يبحث عنها كل إنسان في الأشياء⁽¹⁷⁾ ، بمعنى أن الشجاعة تقوم على

(15) ديوجان الاينووندي : « أما الفضائل التي يُحدّث الفلاسفة حولها الآن جلبة كبيرة في غير محلّها (إذ هم يحوّلونها من منتج إلى غاية) ، فهي ليست قطّ الغاية بل هي نتج الغاية » (عن جنطيف روديس لويوس ، أيلفور ومدرسته ، ص 242) .

(16) في الغايات ، 1 ، 18 .

(17) راجع ديوجان اللايرتي ، حياة مشاهير الفلاسفة ، مذاهبهم وحكمهم ، الباب العاشر ، الفقرة 120 .

القياس والتعقل والتصر ، وليس على الإقدام والتهور . وفي صورة تعريفنا للشجاعة بأنعدام الخوف فإنه لا أحد يفوق الحكم شجاعة لأن لا أحد أقل منه خوفا ورُعبا . فهو لا يخشى الآلهة التي لا دور لها في هذا العالم كما أنه لا يخشى الآدميين ، مادام الموت - وهو أقصى ما يمكن أن يخشاه - لا يخيفه ولا يحدث في نفسه القلق والاضطراب . أما الألم المبرح الذي يتعذر على كل إنسان مقاومته ، فالحكيم لا يخشاه أيضا رغم النواح والأنين الذي يمكن أن يصدر عنه ⁽¹⁸⁾ . وفي كل الحالات ، يسعى الحكم إلى المحافظة على توازنه أمام تقلبات الزمن وإلى تخلص نفسه من كل الاضطرابات وعلى رأسها الاضطراب الناتج عن الخوف . ولما كان القضاء على اضطرابات النفس المبدأ الأول للسعادة وقاعدتها الأساسية ، فإن الشجاعة هي مبدأ السعادة وقاعدتها الأساسية أيضا .

أما فضيلة الاعتدال فهي تحتل مكانة هامة في النسق الأبيقوري ، إذ لما كان مبدأ اللذة لا ينفصل عن مبدأ المنفعة فإن الاعتدال في الاختيار بين الأشياء الحسنة والنافعة والأشياء القبيحة والضارة يغدو فضيلة أساسية بلوغ السعادة . وإذا كان الحكم الأبيقوري يرفض التمرغ في الملذات الزائفة ويتجنب المآدب الفاخرة ولا ينصاع وراء الهتك والعريضة ، فإن ذلك ليس زهداً منه أو سامة من الحياة ، وإنما نظرا لنصيب الآلام التي يمكن أن تتبع تلك الملذات ونظرا لكون الفوز بالسعادة لا يقتضي كل هذا الزهد ، بل يكفي المرء أن يختار الاعتدال في الأكل والشرب وأن يتحكم في رغباته وأهوائه دون كبحها وقمعها .

وإذا كان أبيقور يكتفي بما يقيم أوده من الحبز والماء ⁽¹⁹⁾ أو يشعر بمتعة عظيمة يوم يضيف إلى ذلك قليلا من الجبن ⁽²⁰⁾ ، فهو لا يدعو إلى هجر ملاذ الدنيا قصورا (عن الحصول عليها) أو عجزا (عن التمتع بها) ، كما أنه لا يفضل الفقر والبؤس على الرخاء والثراء ، إذ الفقر شر والعراء قبيح ، والفيلسوف الحقيقي هو من يتجاوز

(18) راجع ديوجان اللايرتي ، نفس المصدر ، الباب العاشر ، الفقرة 118 .

(19) يقول أبيقور : « أنا متقدم أكثر من تلميذي وصديقي مروتودور في فن الحياة السعيدة ، إذ هو يحتاج إلى رغيف كامل من الحبز طعاماً له في حين أنني أكتفي بنصف رغيف » (يذكره هنري لاتفران ، المصدر المذكور ، ص 35) .

(20) راجع ديوجان اللايرتي ، المصدر المذكور ، الباب العاشر ، الفقرة 11 .

فقره ، ليس بتكديس الأموال وتحقيق كل رغباته وإنما بالحدّ من هذه الرغبات وتطوير ذلك الكثر الذي يكتشفه في نفسه ألا وهو الإستقلال بالذات والإكتفاء بها⁽²¹⁾ . إن الحياة القنوعة والعادات البسيطة تضع النعمة والسعادة في متناول الجميع وليس حِكراً على أصحاب الملك والجاه ، وفي اعتقادنا أن رغبة أبيقور في إعطاء صبغة ديمقراطية للذة وللسعادة هي التي حدّدت تصوّره لفضيلة الاعتدال ولفضيلة الإكتفاء الذاتي . ومادام الاعتدال والإكتفاء بالذات يقتضيان الحدّ من بعض الرغبات والإختيار بينها فإنّه لا بدّ من التمييز بينها وترتيبها . فالرغبات ثلاثة أنواع :

- 1 (رغبات طبيعية وضرورية لا مناص من تليّتها ، غير أن إشباعها لا يتطلّب الكثير (كالأكل والشرب) .
- 2 (رغبات طبيعية وغير ضرورية يمكن تليّتها أو الاستغناء عنها (كالتزواج) .
- 3 (رغبات غير طبيعية وغير ضرورية يستحسن تجنّبها لما تخلّفه من عواقب وخيمة (كالطموح والجري وراء الكسب)⁽²²⁾ .

وتجدر الإشارة إلى أن الأبيقورية لا تحرّض على أستبعاد الرغبات الطبيعية وغير الضرورية أو على القضاء النهائي على الرغبات غير الطبيعية وغير الضرورية بقدر ما أنها تنصح بحسن التمييز بينها وبحسن الإختيار والتدبير وبالتحكّم فيها قدر الإمكان كي لا تستبعدنا أبداً ولا نتجرّنا بدون هوادة نحو ما لا نرغب فيه حقاً .

وإذا كانت الغاية من الشجاعوا الاعتدال والإكتفاء بالذات هي تخليصنا من القلق والخوف ومن كلّ اضطرابات النفس التي تعكّر صفو حياتنا ، فإن فضيلة العدل لا ترمي إلى غاية أخرى ، بل هي تساهم في تحقيق نوع من التناسق والتناغم داخل المجتمع وأن توجد لذلك صدى داخل نفوس أفراد هذا المجتمع . فالعدل ليس خيراً في حدّ ذاته والظلم ليس شراً في حدّ ذاته وإنما بالنظر إلى النتائج الحسنة أو القبيحة التي يمكن أن تترتّب عنها . وتقوم القوانين على تعاقد أساسه المصلحة العامة ، كما

(21) « عندما يجد الحكم نفسه مقتصرًا على الضروري ، فهو يجد مع ذلك فرصة للعطاء لا للقبول ، إذ أنه يملك كثرًا يتمثل في الإكتفاء بالذات ، (الحكمة الفاتيكانية 44) .

(22) راجع الحكمة الأساسية 29 .

يجد كل فرد في هذا التعاقد مصلحته الخاصة . بمعنى أن أساس العدل هو التراضي على أن لا يسيء أحد لغيره وعلى التعايش في السلم وفي كنف الأمن والإطمئنان ، بحث يكون كل من تحوّل له نفسه اختراق هذا التعاقد وأقراف أيّ جرم يضرّ بمصالح الآخرين ، عرضة للمحاكمة والقصاص . وإذا كان بوسع بعضهم التسترّ وتجنّب القصاص فإنه سيقى مع ذلك في حالة دائمة من الخوف والرعب من أن يقع اكتشافه . لذلك يكون الإنسان العادل بعيدا كل البعد عن كل أنواع القلق والاضطراب ، في حين يملأ الخوف والارتباك نفس الإنسان الظالم باستمرار⁽²³⁾ . وبناء على هذا الاعتبار تساهم فضيلة العدل ، مثل الفضائل الأخرى ، في تحقيق السعادة والغبطة ، خاصة إذا ما أقرن وازع العدل في النفس العادلة بعاطفة الحبّ التي تتجاوز نسبيا الحسابات الجافة للمصلحة والفائدة .

إلا أن عاطفة الحب ليست فضيلة من جملة الفضائل التي تنصّ عليها الأبيقورية ، لأن الحب يشوّش النفس ويلحق بها كل أنواع الاضطراب . وفي الواقع تقوم عاطفة الحب على وهم بسيكولوجي ، إذ تمثل هذه العاطفة في إضفاء كل صفات الكمال على موضوع الحب وفي تأليهه بصفة أو بأخرى . وبهذه الصورة يكون الحب نوعا من العبادة اللاشعورية التي ينبغي القضاء عليها مثل قضائنا على بقية العبادات الوهمية وعلى الأباطيل الزائفة .

فالحب إذن عاطفة يتمتع معها تحقيق السعادة ، وهو على ذلك لا يعدّ فضيلة من الفضائل . ولن نواصل قبل الإشارة إلى أن الحب المقصود هنا هو الحب العاطفي بين الرجل والمرأة وليس الحب عموما ، كحبّ الوالدين والأبناء أو كحبّ الأصدقاء لبعضهم البعض .

وعلى هذا الأساس ، إذا كان الحكيم الأبيقوري يتجنّب الوقوع في الحب العاطفي ولا يربط مصيره بالزواج فهو مع ذلك لا يؤثر الوحدة المطلقة ولا ينكر وجود نوع من الحب المنتج للمتعة والمفرز للسعادة ، وهو الحبّ الذي يقوم على الصداقة الحقيقية التي تصبح بدورها فضيلة من الفضائل الرئيسية . يقول أبيقور في هذا الصدد : « من بين الخيرات التي توفرها لنا الحكمة من أجل تحقيق الحياة السعيدة ،

(23) راجع الحكمة الأساسية 17 .

الصدقة أعظمها جميعا» (24) والصدقة مفيدة من وجهين إثنين: فهي مفيدة من جهة كونها تسمح بالتعاون والتضامن من أجل مقاومة النكبات والمصائب (25)، وهي مفيدة أيضا بما توفره من لذة العيش معا والتمتع معا. فالصدقة تنأسس على الحاجة المتبادلة، ولكن دعائهما الرئيسية هي المتع واللذات التي تنتجها العشرة والتعاضد (26). وعلى حدّ عبارة أبيقور، ليس أجمل من « رؤية الأقارب عندما تجمع المودة بين أفراد العائلة، أو عندما يبذل هؤلاء الأفراد قصارى جهدهم من أجل التآلف » (27).

بيد أن الصدقة تقوم، كالعدل، على الفائدة المشتركة التي يمكن أن تُجنى منها، إذ يجب كل واحد صديقه من أجل المساعدة التي يترقبها منه ومن أجل المتعة الخاصة الناتجة عن الشعور بالصدقة. ومن هذا المنطلق نحن نحبّ صديقنا من أجل متعتنا الخاصة لا من أجل متعته، أي أننا نفكر في الفائدة التي يمكن جنينا من صداقتنا له لا في الفائدة التي يمكن أن يجنيها. وبهذه الصورة يصبح الصديق مجرد وسيلة وتصبح الصدقة مجرد علاقات نفعية تقوم أساسا على الأنانية وتفتقر إلى العنصر الوحيد الذي يسمح بتوطيدها والذي يحقق لها البقاء والدوام، ألا وهو النزاهة. ولما كان الحكيم الأبيقوري في أمس الحاجة إلى الصدقة، تلك الصدقة التي لا يمكن لها أن تستمر بدون نزاهة، فهو سيجهد نفسه من أجل الحدّ من أنانيته الطبيعية (28) ومن أجل القضاء على علاقة الوسيلة بالغاية التي تبدأ بها كل صدقة (29). وحسب ملاحظة لقيس (30)، إن أبيقور يعبر هنا عن نفس الأفكار التي سيردّها « بتّام » بعد

(24) الحكمة الأساسية 27.

(25) « المعرفة التي تجعلنا نصمد بشجاعة أمام المخاطر وتعلّمنا أنها مخاطر زائلة ولا تدوم طويلا، هي ذاتها التي تعلّمنا أيضا أن الصدقة أفضل ضمان للأمن في أوضاعنا هذه العابرة » (الحكمة الأساسية 28).

(26) راجع ديوجان اللايرتي، نفس المصدر، الباب العاشر، الفقرة 120.

(27) الحكمة الفاتيكانية 61.

(28) « يجب أن تكون الرغبة في الصدقة لذات الصدقة؛ بيد أن المنفعة هي أصل الصدقة » (الحكمة الفاتيكانية 23).

(29) « نحن لسنا في حاجة إلى مساعدة أصدقائنا لنا بقدر ما أننا في حاجة إلى التأكد من مساعدتهم وقت الحاجة » (الحكمة الفاتيكانية 34).

(30) راجع كتابه المذكور سابقا، ص 133.

عشرين قرناً . وفعلًا يعترف « بتنام » ، بعد الإنطلاق في تحليله - مثل أبيقور - من أنانية الإنسان الطبيعية ، بأن تحقيق السعادة يشترط بالضرورة وجود تعاطف حقيقي وحبّ نزيه بين الأفراد ، مما يقتضي من هؤلاء التنازل قليلاً عن بعض مصالحهم الشخصية والحدّ بعض الشيء من أنانيتهم . ويقول « بتنام » في هذا الصدد : « كيف يمكن للإنسان أن يكون سعيداً إن لم يكن بالحصول على محبة أولئك الذين تتوقّف عليهم سعادته ؟ وكيف يمكن له الحصول على محبتهم إن ليس بإقناعهم أنه يمنحهم مقابل ذلك محبته ؟ وكيف يمكنه إقناعهم إن ليس بالعطف عليهم عطفًا حقيقياً ؟ وإذا كان هذا العطف حقيقياً فإن أفعاله وأقواله ستكون دليلاً على ذلك » (31) .

تشرط الصداقة إذن النزاهة والحب والعطف كي تكون على الدوام مصدراً للذة والسعادة ، بحيث نتمتع بمتع أصدقائنا كما لو كانت متعنا الخاصة ، ونحزن لحزنهم كما لو كنّا مكانهم . فالحكيم يمحض لأصدقائه نفس المشاعر التي يمحضها لنفسه ، كما أنه يبذل من أجل حصولهم على بعض المتع والميزات نفس المجهود الذي يبذله لنفسه . لذلك لا يشعر الحكيم حقاً باللذة والسعادة إلا إذا شاركه فيها بعض أصدقائه . ويقول أبيقور في هذا السياق : « قبل أن تعرف ما لديك من أكل ومن شرب أبحث من حواليك مع من يمكنك أن تأكل وأن تشرب ، إذ الحياة بدون أصدقاء لا تعدو أن تكون حياة ذئاب وأسود » (32) .

وتقتضي الصداقة ثقة متبادلة لدرجة أنه لا يخشى أحد أن يضع أملاكه تحت تصرف صديقه ؛ إلا أن أبيقور لم يُناد بشيوعية الأملاك مثل ما كان قائماً بالمدرسة الفيثاغورية ، لأن شيوعية الأملاك ، أي وضع كل الخيرات معا وعلى ذمة الجميع ، تعني أن الأصدقاء لا يثقون ببعضهم ثقة حقيقية ويفضّلون هذه الطريقة على الملكية الفردية وعلى التعامل الحرّ . إن شيوعية الأملاك الفيثاغورية تنسف ، في رأي أبيقور ، ركائز الصداقة الحرّة التي تنبني على النزاهة وعلى الثقة التامة . فالحكيم الأبيقوري ليس مستعداً فقط لوضع أملاكه تحت تصرف صديقه بل هو لن يتردّد لوضع حياته في خطر من أجله وأن يضحيّ بها إن اقتضى الأمر ذلك (33) .

(31) يذكر فيو ، نفس المصدر ، ص 134 .

(32) عن سينيكا ، يذكره سولوفين ، المصدر المذكور ، ص 138 .

(33) راجع ديوجان اللايرتي ، نفس المصدر ، الباب العاشر ، الفقرة 121 .

ويتحدّى عطف الحكيم على صديقه الزمان والمكان إذ أن بُعد الصديق وغيابه لا يضعفان إلا الصداقة الكاذبة ، في حين « يحافظ الحكيم وحده على عطف ثابت تجاه أصدقائه الحاضرين أو الغائبين » (34) .

إن الصداقة هي الفضيلة المكتملة للفضائل السابقة ، ولكنها تتضمنها وتقضيها بالضرورة . فالصداقة تقوّي الشعور بالشجاعة وتساعد على مقاومة الألم وأزدياء الموت ، وهي تتطلب الحدّ من الرغبات الأنانية والتزام العدل والاعتدال كي يحصل التعايش بين ثلّة الأصدقاء الذين يساعدون بعضهم بعضاً على الإكتفاء بذاتهم معاً وعلى آكتفاء كل واحد بذاته قدر الإمكان . إن فضيلة الإكتفاء بالذات ليست فضيلة مستقلة عن بقية الفضائل بقدر ما هي المبدأ المحرّك للفضائل والغاية التي تسمح هذه الفضائل ببلوغها . وبديهي أن كل طموح إلى الإستقلال وإلى الإكتفاء بالذات يتطلب تضحية كبيرة وزهداً لا يخلو من المساواة .

الزهد :

يعيش الحكيم الأبيقوري في حالة من الإكتفاء الذاتي ، متزويماً مع بعض خلّاته - في ركن من أركان الحديقة - بعيداً عن صخب الساحة وجلبة المنابر العامة . أما الحكيم الرواق فهو يعيش في المجتمع . مشاركاً في الحياة السياسية ومسؤولاً عن مصير أمته مثل مسؤوليته عن نفسه . وحسب عبارة « ميشال سار » : « الفرق بين الحديقة والرواق هو قبل كل شيء فرق بين المحلي والإجمالي » (35) . فأبيقور ، على حدّ رواية « سينيكا » . لم يرغب أبداً في نيل إعجاب الجمهور ، لا سبباً وأن طموحاته تختلف عن طموحات هذا الجمهور (36) . لدرجة أن فيلسوفنا كان يصرّح بأن أفضل « ظرف للإنطواء على النفس هو عندما نضطرّ للاختلاط بالجمهور » (37) .

(34) ديوجان اللايرتي . نفس المصدر . نفس الباب . الفقرة 118 .

(35) نفس المرجع المذكور . ص 231 (Du Jardin au Portique, la différence est, tout d'abord, celle du local au global)

(36) سينيكا : « كان يقول أبيقور : لم أرغب أبداً في إعجاب الجمهور . لأن ما أعلمه ليس من رأي الجمهور . وما هو من رأي الجمهور لا أعلمه » (الرسالة XXIX) . يذكره فيرو . نفس المرجع . ص 141) .

(37) عن سينيكا . يذكره سولوفين . ص 157 من كتابه المذكور .

ورغم أن الفيلسوف الأبيقوري يؤثر الوحدة والعزلة سائرا حياته الخاصة كما تما أسرارها ، فهو يلتقي مع الفيلسوف الرواقي في زهده عن الحياة وفي آكتفائه بالقليل . .

ويبدو أن ظاهرة الزهد ترمي جذورها في التصور الأفلاطوني للوجود . أي أن الأفلاطونية كانت الأرض المفضلة التي ترعرت فيها نزعة الزهد . لا سيما بما روجته هذه الفلسفة - خصوصا مع محاوره « الفيدون » - من أفكار مميزة بين الجسد والنفس ومحترقة للوجود المادي الذي ينبغي على النفس تجاوزه والتخلص من دناسته .

إلا أن الزهد الأبيقوري والرواقي لا يقوم . رغم جذوره الأفلاطونية الواضحة . على الثنائية والتعالي الأفلاطونيين بقدر ما أنه يحاول التوفيق بين حياة النفس وحياة الجسد ، بين الحياة الفاضلة والحياة الطبيعية . وتقول « إيلان إسكوباس » (Eliane Escoubas) في هذا الموضوع : « إذا كان تعريف الزهد أفلاطونيا ، فإن المشروع الأخلاقي عند الرواقيين والأبيقوريين يرمي على خلاف ذلك إلى ابتلاع الإنشقاق الأفلاطوني داخل نزعة واحدة ونزعة طبيعية تخلفان الإنسان من كل تعال وتجعلان الحياة الفاضلة تتناسب والحياة الطبيعية . فالرواقيون يجهدون أنفسهم مثل الأبيقوريين ، ولكن بطرق مختلفة ، من أجل المصالحة بين الإنسان من جهة والطبيعة والزمان من جهة ثانية ، وذلك مناهضة للتمزق الميتافيزيقي الذي أسسه سقراط (...) إنهم يحاولون إعادة التماثل بين الأخلاق والواقع (أو « الفيزيس ») » (38) .

ونفهم انطلاقا من هذه الإعتبارات أن المبدأ المشترك بين الأبيقوريين والرواقيين يتمثل في رغبتهم في العيش وفقا للطبيعة ، وهي رغبة مناهضة تماما للأفلاطونية . لأن التناسب مع الطبيعة والتلاؤم معها غريبان عن المجهود الذي ماقتت تبدله الأفلاطونية من أجل تخليص الإنسان من حقارة العالم المادي ومن أجل السمو

(38) راجع مقالا بعنوان : الزهد الرواقي والزهد الأبيقوري . مجلة الدراسات الفلسفية . باريس 1967 .

عدد 2 ، ص 163

Eliane Escoubas, Ascétisme stoïcien et ascétisme épicurien, in Les études philosophiques.)

(1967-2, p. 163

بالنفس حيث لا يلحقها من دناسة الوجود الحسي شيء . فالرواقية والأبيقورية إذن فلسفتان ماديتان وطبيعتان تبحثان في التجربة الحسية عن مقاييس الحق والخير . وأثناء هذا البحث تلتقي الفلسفتان بمفهوم الزمان ، وهي مناسبة أخرى لظهور نزعتيهما اللا أفلاطونية⁽³⁹⁾ . فالعالم الطبيعي والوجود الحسي ليسا ، في اعتقاد الأبيقوريين والرواقيين ، المجال الذي تنحط فيه الماهيات والجواهر وتنحل ، بل هما مجال تكون الأشياء وتولد الأحداث . ويرى الرواقيون أن هذه الأحداث تتولد عن بعضها البعض وتكون صيرورة متواصلة ، وأنها ليست تحقيقا لماهيات سابقة ، أي أن ما يسبق الأحداث في الزمان أحداث أخرى لا غير ، وليس الزمان غير نمط وجود الأشياء والأحداث . أما أفضل أداة تسمح بإدراك الواقع بالفكر فهي ، في نظر المنطق الرواقي ، اللزوم المنطقي (إذا . . . إذن) الذي يبرز صيرورة الأحداث ومحدداتها الزمانية والطبيعية . ومن نتائج المنطق الرواقي القول بوجود تعاطف قوي يجعل الأحداث مترابطة ومتحدة ببعضها البعض . فهذا «مارك أورال» (Marc-Aurèle) يقول مثلاً : «ترتبط كل الأشياء ببعضها بعقدة مقدسة ؛ فكل الموجودات مرتبة معا وكلها تساهم في تناسق نفس العالم ؛ ولا يوجد سوى عالم واحد . . .»⁽⁴⁰⁾ .

يكون العالم إذن كلاً واحداً ، وهو في صيرورة لا تنقطع ، كما أنه يتكون وينحل في الزمان ، بحيث لا يوجد شيء خارج هذا العالم ولا خارج هذا الزمان . ويمثل هذا التصور للعالم وللزمان نقطة إلتقاء أبيقور بالرواقيين ، لأن العالم في رأي فيلسوف الحديقة نظام تتكون فيه الأشياء وتنحل في الزمان ، ولأن كل الموجودات ترتبط فيه حسب اتفاقها ببعضها وحسب تطورها وتطور الأحداث في الكون . فلا فرق بين قوانين الطبيعة وقوانين الصيرورة بل الطبيعة دوماً في صيرورة والصيرورة هي العرض اللاحق بالموجودات الطبيعية . وعلى هذا الأساس يكون الزمان عرض الأعراض ، مادام لاحقاً بكل الأشياء ومادام نمط وجود كل

(39) راجع مقال إيان إسكوباس المذكور . والذي اعتمدناه في بعض تحليلاتنا المتعلقة بالمقارنة بين الزهد الرواقي والزهد الأبيقوري .

(40) مارك أورال ، «خواطر» ، VII . 9 (تذكره «إيان إسكوباس» . المقال المذكور أعلاه . ص 165) .

الموجودات⁽⁴¹⁾ . ومن هذا المنطلق إذا كان الوجود الحسي والزماني النمط الذي يُقاس عليه كل وجود ، فإن الواجب الأخلاقي لا يقتضي منا الإنعتاق من الوجود الحسي والطبيعي بقدر ما أنه يدعو إلى اعتبار هذا الوجود معياراً لسلوكنا . فالأخلاق ليست مستقلة عن الطبيعة ولا هي مناهضة لها ، بل تُعد ممارسة الميول والرغائب والفرائز الطبيعية ويُعد البحث عن المتعة واللذة أول نجلٍ للإنسجام المباشر بين الإنسان والطبيعة . وليست الطبيعة التي يرجعنا إليها الزهد الأبيقوري تلك الطبيعة المزينة التي تخضع لحتمة القضاء والقدر أو لتعسف الآلهة وإنما الطبيعة التي لم تشوّهها أهواؤنا ولم تفسدها رغباتنا اللأطبيعية . فالأبيقورية قد ميزت ، كما أشرنا إلى ذلك أعلاه ، بين الرغبات الطبيعية والرغبات اللأطبيعية واعتبرت أن الأولى وحدها تستحق الإشباع . فكل رغبة طبيعية تشير إلى نقص وإلى حاجة ينبغي سدها . ومادامت الطبيعة تسعى دوماً إلى استرجاع كمالها وتوازنها فإن كل لذة ناجمة عن إشباع رغبة من الرغبات تعبر عن إزالة نقص ما ، أي عن القضاء على ألم من الآلام . وعلى ذلك لا حاجة للاستجابة إلى غير تلك الرغبات التي إن لم يقع إشباعها تكون منبعاً للألم والحزن . أما الرغبات اللأطبيعية فينبغي الحد منها ونفيها من أجل استرجاع الطبيعة الحقيقية والإكفاء بما تقدمه والإنصياح لها . وبهذه الصورة يصبح « الموقف الطبيعي موقف الزهد »⁽⁴²⁾ ، بل « الموقف الطبيعي هو بالطبع موقف الزهد »⁽⁴³⁾ .

ومن هذا المنظور نفهم أنه لا ينبغي البحث عن علّة أهوائنا وأنفعالاتنا ورغباتنا الزائفة في الطبيعة المادية ولا في جسدنا ، لأن العقل وحده علّة التيه والضلال الذي نحصل فيه عندما ننقاد وراء أنفعالاتنا وأهوائنا الجارفة . فالإنفعال بالنسبة إلى الروائي لا يبدو أن يكون خطاباً مغلوطيناً وغير منطقي ، بحيث « ينبغي العيش بطريقة منطقية . أي وفقاً لمبدأ عقلي واحد ومنسجم »⁽⁴⁴⁾ . « فالروائيون يرون أن الإنفعالات تنشأ

(41) « لوكراس » : « ليس الزمان وجوداً قائماً بذاته » ، (في طبيعة الأشياء » ، الباب الأول ، البيت 459) .

(42) إيلان إسكوباس ، نفس المقال ، ص 167 .

(43) نفس المؤلفة ونفس المقال ، ص 168 .

(44) شيبثرون ، تذكره إيلان إسكوباس ، نفس المقال ، ص 169 ، الملاحظة رقم 1 أسفل الصفحة .

عن الحكم وعن الرأي ... ويرون أنها شاذة وأن لدينا قدرة عليها» (45). ويرى الأبيقوريون أيضا أن الإنفعال يقوم على خطاب عقلي مغلوط وأعمى ، وأن الرغبات لا تعدو أن تكون آراء خاطئة ؛ إذ « ليس البطن الذي لا يشبع ، كما نتقد العامة ، وإنما الرأي الباطل الذي لدينا عن قدرته اللامحدودة » (46) .

صفوة القول إذن أن الإنفعال بالنسبة إلى الفيلسوف الرواقي والفيلسوف الأبيقوري حكم ضالّ ومغلوط حول العالم ، بل هو جهل للعالم الذي نعيش فيه . وبالتالي لا تنتج اضطرابات الإنفعال عن العالم والطبيعة وإنما عن الدلالة التي يضيفها الإنفعال عليها . ويقول « أبكتات » في هذا المعنى : « تذكر أن من يهينك ليس الشخص الذي يشتمك أو الشخص الذي يضربك ، بل هو الرأي الذي لديك عنها والذي يجعلك تنظر إليهما كشخصين تحسّ أنهما أهانك » (47) . ويضيف « أبكتات » : « ليست الأشياء ما يلحق الإضطراب بالآدميين وإنما آراؤهم فيها ، فمثلا ليس الموت شرّا وإنما الشرّ هو رأينا أن الموت شرّ » (48) . ومن الواضح أن هذه الجملة الأخيرة **لأبكتات** هي عبارة عن صدى لتصريح أبيقور بأن « الموت لا شيء بالنسبة إلينا » .

وإن لم يكن بوسع المرء التحكّم في العالم وتغيير مجرى الطبيعة ، فهو مع ذلك يستطيع تغيير أحكامه حول الأشياء وإعطاءها المعنى والدلالة اللتين يريد هما . ويبدو أن المعنى الذي اتفقت عليه الرواقية والأبيقورية هو أن الأشياء لا قيمة لها في ذاتها ولا معنى . بحيث يصبح التكالب عليها أو الخوف منها عبثا لا طائل من ورائه (49) .

وإذا كانت أخلاق الزهد الرواقية تقتضي من الحكيم أن يتجرّد من أملاكه وأن يخرم نفسه منها بحيث يكون شعاره الوحيد الرضاء والقناعة ، فإن أخلاق الزهد

(45) شيشرون . تذكره إيلان إسكوباس . نفس المرجع .

(46) أبيقور . الحكمة الفانيكانية 59 .

(47) أبكتات . محادثات . (1) . 29 .

(48) نفس المرجع . (1) . 9 .

(49) « تأمل كثيرا في السرعة التي تنتشل بها كل الموجودات وتندعم . فالمادة شبيهة بنهر في سيلان أبدي ... ألا

بعد أخرقا الشخص الذي تملؤه مثل هذه الأشياء غرورا أو تمزّقا كريبا . أو الذي يشككي منها كما لو

كانت تستطيع . ولو لحظة واحدة . أن تسبّب له أقلّ إزعاج ؟ » (مارك أورال . خواطر . ٧ .

23 . تذكره . إيلان إسكوباس . المقال المذكور . الملحوظة رقم 4 بأسفل الصفحة 167) .

الأيقورية ، رغم رفضها للجري وراء الكسب والملك ، ترفض التجريد التام والحرمان المطلق . فكل ما ينادي به الزهد الأيقوري هو الحدّ من الرغبات والتقليص منها وتقييدها في كل الظروف ، بحيث يجوز القول إنّ الأخلاق الأيقورية هي أخلاق التقيّد والتقليص والتحديد . وفي هذا المعنى يقول أبيقور في رسالته إلى «إيدوميني» (Idoménée) : «إذا أردت إثراء «فيثوقلاس» لا تضيف إلى ثرائه شيئا بل قلّل من حاجاته»⁽⁵⁰⁾ . إن الحكيم هو من يستطيع الإستغناء عن الكسب والملك والثراء ، بيد أنه لا ينبغي أن يتحوّل هذا الإستغناء إلى احتقار حقيقي ، إذ لا بدّ للحكيم أن يحسن تدبير أمواله وأن يدّخرها لوقت الشدّة⁽⁵¹⁾ . فعلى الحكيم إذن أن يكسب وأن يدّخر وأن يحسن إدارة شؤونه حتى لا يلجأ إلى التسوّل والشحاذة ، مثل الفلاسفة الكلبيين . إن الحكيم الأيقوري يكتفي بذاته وبما لديه من أموال ومن مكاسب ، وهو بعدم أزدرائه لمتع الدنيا وبأكتفائه بالضروري ينعم بحياة سعيدة تفوق نبلاً وكرامة «حكمة» أنتستان «الرتة»⁽⁵²⁾ .

(50) يقول أيضاً لوكراس في نفس هذا المعنى : «ألا تسمعون نداء الطبيعة ؟ إنها لا تطالب إلا بجسم خالٍ من الآلام ونفس خالية من القلق والخوف . إن حاجات الجسم محدودة ويكفي القليل لاستبعاد الألم عنه وتمكينه من إحساسات لذيدة» (نفس المصدر ، الباب الثاني ، البيت 40 وما يتبعه) .

(51) راجع ديوجان اللايرتي ، كتابه المذكور ، الفقرة 120

(52) العبارة «لقبيو» ، راجع كتابه المذكور ، ص 143 .

الفصل الثامن المجتمع المدني ونظرية الحق

لم يخف « أوسنار » (Usener) - وهو أول محقق لآثار أبيقور - دهشته إزاء المكانة التي تحتلها الحكم المتعلقة بالحق من بين مجموع الحكم الأبيقورية ⁽¹⁾ . وفلا يصعب اعتبار ما تلقّنه هذه الحكم ركنا أساسيا في النسق الأبيقوري ، ناهيك وأن فيلسوف الحديقة مافتىء بحثاً على العيش في عزلة عن المجتمع المدني وينصح بتجنب الخوض في متاهات الحياة السياسية . بيد أن الحكيم الذي يفضل الوحدة والإكتفاء بالذات بعيدا عن الصراعات السياسية والقلاقل الاجتماعية لن يستطيع تحقيق ذلك إلا تحت حماية القوانين ورعايتها ⁽²⁾ . لذلك لم يغفل أبيقور التأمل في القانون والحق الضروريين لوجود الفيلسوف ولشعوره بالأمن والطمأنينة . ولئن لم نفرز

(1) يذكره ليكتور فولدشميت في كتابه مذهب أبيقور والحق ص 11 و ص 241

(V. Goldschmidt, La doctrine d'Epicure et le droit, Paris, Vrin, 1977)

(2) يقول سينيوزا في نفس هذا المعنى : « يدعو العقل إلى ممارسة الأخلاق وإلى العيش في طمأنينة وهدوء باطني . بيد أن ذلك لا يتحقق إلا بوجود سلطة عامة » (رسالة في السياسة، الفصل الثاني ، الفقرة 21) .

نظرية الحق بنصيب الأسد في المذهب الأبيقوري فهي تبقى مع ذلك جزءاً ضرورياً منه وعنصراً جديراً بأهتمام الحكيم الأبيقوري الذي لا تعني العزلة عنده هجر المجتمع والعيش في الأدغال مع الحيوانات المتوحشة وإنما ستر حياته قدر الإمكان وعدم تجاوز علاقاته بالآخرين الحدود الضرورية للعيش والبقاء كي يضمن لنفسه الهدوء والسكينة ، لا سيما أن كل تعايش وكل تعامل مع الغير يؤول حتماً إلى تنافس مقلق وتطاحن مضر . ولكن الفيلسوف يرغب رغم ذلك في ربط علاقات صداقة ومودة لأنه يجد في ذلك متعة لا مثيل لها ، وهو بناء على ذلك يسهر على صيانة هذه العلاقات وي بذل قصارى جهده من أجل حماية نفسه وحماية المجموعة الضيقة التي ينتمي إليها . ولقد نجح أبيقور فعلاً في إدارة مدرسة الحديقة وفي حمايتها ورعايتها وفقاً للقوانين الموجودة ، إذ هو الذي كان يحرض الحكيم على حسن تدبير شؤون المنزل وعلى حسن استعماله لأمواله ⁽³⁾ ، وهو الذي كان ينصحه برفع قضية أمام العدالة عند اللزوم ⁽⁴⁾ . وعليه لن يتكالب الحكيم على الحكم ، لن يدخل في صراع مع الآخرين من أجل ذلك ، لن يتأمر معهم ولن يشاركهم مكائدهم وشاياتهم ، ولكنه لن يتأخر عن حماية نفسه وعن الدفاع عن كيانه بكل الطرق المشروعة الممكنة وبكل الأساليب التي يضبطها القانون وتحددها طبيعة الحق . لذلك لا مندوحة له من البحث في طبيعة القانون والحق .



- الحق والعدل :

إن ما يميز نظرية الحق الأبيقورية أنها تمتنع عن إصدار أي نقد أو أي حكم قيمي ، كما أنها لا تنادي قط بأي نزعة إصلاحية ولا تعرض أي تصور طوباوي لمجتمع فاضل . وعلى ذلك تستبعد هذه النظرية العدالة الأفلاطونية المتعالية لعدم

(3) راجع ديوجان اللايرتي . الفقرة 121 من كتابه المذكور .

(4) راجع نفس المؤلف ونفس الكتاب ، الفقرة 120 .

تجذرها في الواقع الإنساني المعيش ، كما تستبعد المواطنة العالمية الرواقية لبقائها مثالا أعلى يصعب ، بل يستحيل تحقيقه ، وشكّة الفلاسفة الكليين لفقدانهم الشعور بالمسؤولية ولزعتهم الثورية التي تهدم ولا تبني .

ويمكن القول ، مع « فيكتور قولد شميث »⁽⁵⁾ بأن نظرية الحق الأبيقورية لا نكتفي بالبحث في طبيعة الحق بقدر ما تطمح إلى تدعيم صلاحيته ، كما أن غياب نزعة الإصلاح عند فيلسوفنا قد آقترن بسعيه الدؤوب إلى إغاثة القوانين والمؤسسات القائمة آنذاك .

ومهما كان الأمر فإن أبيقور ينطلق في تحديده لطبيعة الحق من المجادلات الحامية التي كانت تدور في عصره بين السفسطائيين وبين الفلاسفة بأختلاف نزعاتهم . وتجدر المقارنة هنا ، مع « أندري جان فولك » (Andre-Jean Voelke)⁽⁶⁾ ، بين الحكم الأبيقورية التي تتحدث عن طبيعة الحق وبين خطاب « كاليكلاس » (Callicles) في محاوره « القرجياس » . ويذكر « أ. ج. فولك »⁽⁷⁾ « ج. بولاك » (J. Bollack) الذي يؤكد في كتاب له حول أبيقور⁽⁸⁾ أن هذا الأخير « قد تمسك بحدى مشغولات خطاب « كاليكلاس » وأعاد تأويلها » . فكل من « كاليكلاس » وأبيقور يريد أن يعرفنا بالحق كما هو وكما يوجد في كل زمان ومكان . غير أن الحق الطبيعي يقوم ، في نظر أبيقور ، على نوع من الميثاق وعلى نوع من التواضع الذي يحدده القانون ، في حين يرى « كاليكلاس » عكس ذلك ، أي أن الحق الطبيعي هو النقي القطعي للقانون الذي يتواضع عليه البشر ، وبالتالي يعلن « كاليكلاس » رفضه المطلق « للميثاق الإنسانية المناقضة للطبيعة »⁽⁹⁾ ويحزم بعدم صلاحيتها وعدم جدواها . فالأطراف المتعاقدة هي ، من وجهة نظر « كاليكلاس » ، متفاوتة بطبعها ولا يرمي الميثاق إلى غير خلق مساواة تواضعية

(5) نفس المرجع ، ص 243 .

(6) راجع مقاله بعنوان : حق الطبيعة وطبيعة الحق : كاليكلاس ، أبيقور ، كونياد ، ص 268

(A.J. Voelke, Droit de la nature et nature du droit, in Revue philosophique, 1982,n2)

(7) نفس المقال ، ص 268 ، الملحوظة رقم 5 بأسفل الصفحة .

(8) ج. بولاك ، فكرة اللذة (J. Bollack, «La pensée du plaisir», Paris 1975, p. 354

(9) راجع القرجياس ، 292 ج .

مصطنعة بين الأقوياء والضعفاء . أما أبيقور فهو يؤكد في حكمه 36 ، 37 و 38 على علاقات التبادل الموجودة داخل المجموعة الإنسانية ، مما يوحي بوجود مساواة حقيقية بين كل الأطراف .

ويرجع التضارب بين رأيي كاليكلاس وأبيقور إلى أن الطبيعة عند الأول تقوم على رغبة التفوق والسيطرة وبالتالي يكون العيش وفقا للطبيعة بالسعي إلى التفوق على الآخرين والتسلط عليهم . أما أبيقور فالطبيعة تتأسس في اعتقاده على مبدأ البحث عن المنفعة الخاصة ، وهذه المنفعة تتحقق بتحددّها كرغبة في عدم إلحاق الأفراد أضرارا ببعضهم⁽¹⁰⁾ . وفي هذا السياق تنصّ الحكمة الأبيقورية الواحدة والثلاثون على أن « الحق الطبيعي تعاقد نفعي على ألاّ يسيء أحد إلى الآخر » .

وإذا كان أبيقور يعرف الحق بالمنفعة فإن هذه المنفعة ليست خاصة بشخص ما (الشخص الأقوى مثلا) ، ولا بمجموعة من الأشخاص (الحكام والفضلاء مثلا) ، ولا بالمدينة ككل متعالٍ على الأفراد وغير مبالٍ بسعادة المواطنين فردا فردا (كما يريد ذلك أفلاطون⁽¹¹⁾) . بل المنفعة التي يتحدث عنها صاحب المذهب الذري تشمل جميع الأفراد كما تخصّهم واحدا واحدا . ولعل النموذج الذري لا يكفي لإعطائنا فكرة عن المواطن الفرد كما يتصوره أبيقور ، لأن الذرة بلا انحراف تعني الموت والثبات والسكون . في حين أن الفرد الذي يحسّ ويشعر ويستفيد ويتعامل مع الآخرين هو . حسب عبارة لميشال سار ، ذرة وانحراف⁽¹²⁾ ، أي أنه ذرة تضاف إليها الإرادة والحرية والمتعة والمنفعة .

إلا أن إدراك الحق الطبيعي على أنه حق يقوم على المنفعة لم يحصل منذ البدء ، إذ كان الإنسان الأول وحيدا إزاء إحساساته باللذة والألم ، ولم يخرج من وحدته تلك إلا لما أحسّ لأول مرة أنه ألحق ضررا بالغير أو أن ضررا لحقه من طرف الغير ، وأن هذه العملية يمكن أن تتكرّر في المستقبل ، بحيث ينبغي توقّعها وأخذ التدابير اللازمة لمقاومتها . ومن هذا المنظور نفهم لماذا رأى « قولد شميت » أن مفهوم الحق

(10) راجع الحكم الأساسية 31 - 32 - 33 - 35 .

(11) راجع الجمهورية . الباب الرابع . 420 ب .

(12) راجع كتابه المذكور . ص 230 .

بتأصل في الإحساس قبل أن يتحوّل إلى توقّع بالمفهوم الأبيقوري للكلمة . ويترب هذا المفهوم الحسّي في أصله « عن الضرر اللاحق بنا وأيضاً عن الضرر الذي نلحقه بالآخرين دون قصد في معظم الأحيان . ولكن هذه الخبرات الحسّية غير كافية (...) لكي تضع في ذاكرتنا وبصورة آلية التوقع المستخلص منها . وللوصول إلى المفهوم أنطلاقاً من هذه الإحساسات لا بدّ من استدلال محكم ليس بوسع كل الناس القيام به . لذلك ينسب « هرمارك » المبادرة الأولى إلى المشرّعين القدامى » (13) .

وكما أن نظرية التوقع المنطقية تستدعي الحذر والإحتياط إزاء ما ندركه إدراكاً واضحاً وإزاء ما نفترضه إلى أن يقع التحقق منه إما بالتصديق والإثبات أو بالنفي والإلثبات ، فكذلك يقتضي التوقع من منظور الحق الطبيعي الإعتبار بالخبرات الحسّية الماضية والعالقة بالذاكرة أستعداداً للخبرات الحاضرة أو المقبلة وأحتراساً من الوقوع في الأخطاء والمزالق الضاربة بكل فرد مهما كانت قوته ومهما كان بطشه . لذلك كان الحق الطبيعي تعاقدًا نفعيًّا على ألاّ يسيء أحد إلى الآخر (14) ، ولذلك أيضاً سَمّى المشرّعون عدلاً كل ما يسمح بتحقيق المنفعة العامة (15) .

ولكن إذا كان الحق يقوم على التعاقد فما هي العلاقة التي تربط بين الأفراد المتعاقدين وما هو موقفهم ممّن لم يتعاقد معهم من آدميين أو من حيوانات ؟ تقول الحكمة الثانية والثلاثون : « العدل والظلم لا معنى لهما بالنسبة إلى الكائنات التي لم تبرم تعاقدًا على أن لا يُسيء بعضها إلى الآخر ، ولا معنى لهما أيضاً بالنسبة إلى الشعوب التي لم تستطع أو لم ترغب في إبرام مثل هذا التعاقد على عدم إلحاق الضرر بالغير » . وبحقّ لنا أن نتساءل هنا : هل أن التعاقد المنصوص عليه في هذه الحكمة تعاقد شامل وكليّ ويمكن أن يصدق على كل الكائنات مهما كان نوعها ، أم أنه خاص بالآدميين فقط ، بل بالآدميين المتعاقدين دون غيرهم ؟

(٥) هرمارك (Hermarque) تلميذ لأبيقور وهو أول من ترأس مدرسة الحديقة بعده .

(13) فيكتور تولد شميت ، المرجع المذكور . ص 30 - 31 ، راجع أيضاً الصفحة 214 .

(14) الحكمة الأساسية 31 .

(15) راجع أرسطو ، أخلاق نيقوماخوس الباب الثامن . الفصل 11 . 1160 أ - 13 - 14 .

لا شك أنه كانت توجد في عصر أبيقور شعوب كثيرة تعيش بمعزل عن الحضارة اليونانية في الأدغال والصحاري حيث لا يربط بينها قانون ولا ميثاق . ولا يخفى على أحد موقف اليونانيين من تلك الشعوب المتوحشة وأزدرأؤهم لها . ليس لتخلفها فحسب وإنما لبقائها غريبة عنها ومستقلة . لذلك نجد في الجزء الثاني من الحكمة المذكورة أعلاه تمييزا بين الحق الوطني والحق الدولي الذي يربط بين مختلف الأمم المتحضرة ^(١٦) . وما يلفت أنباهنا في هذا النص عبارتا « لم تستطع » و « لم ترغب » اللتان تجعلان إبرام التعاقد وتطبيقه متوقفا على إرادة الأطراف المتعاقدة وعلى قدرتها وقوتها أيضا . ولعل هذه الحكمة الأبيقورية كانت عاقلة بذكرة « سبينوزا » لما ربط صلاحية الميثاق الدولي بالفائدة التي تجنيها الأطراف المتعاقدة من هذا الميثاق وتبادل قوى هذه الأطراف وتوازن خوفها من بعضها البعض ^(١٧) . ولقد أعطانا أبيقور قبل سبينوزا « فكرة دقيقة للغاية عن الظروف التي تحدّد إلى يومنا هذا السلطة الخاصة بالقانون الدولي العمومي وحتى الخاص ، والتي تحدّد في نفس الوقت بطلان هذا القانون » ^(١٨) . فلا جرم إن اكتفى أبيقور بوصف ما كان يلاحظه ، لا سيما أن وصفه وتحليله للواقع القديم لم يزالا ينطبقان على الواقع الحاضر . بل نجد في الجزء الأول من الحكمة الثانية والثلاثين طرحا لإشكالية معاصرة جدا ، ألا وهو الحق الذي يربطنا بالكائنات الدنيا ، أي بالحيوانات مثلا ^(١٩) . ويرى « قولد شميت » أن أبيقور لم يقصد بحديثه عن الكائنات التي لم تبرم بينها تعاقدًا كلّ الكائنات بدون استثناء وإنما البعض منها فقط . وعلى ذلك - ينبغي إلغاء نص « هرمارك » القائل بأنه ما دامت الحيوانات تفتقر إلى العقل فمن غير المعقول أن يبرم معها الإنسان تعاقدًا من أجل الأمن المتبادل . وفضلا عن ذلك نحن نعلم جيدا أن الأبيقوريين قد اهتموا .

(١٦) يشير قولد شميت في الصفحة 68 من كتابه حول مذهب أبيقور والحق إلى أن أبيقور ليس أول من قام بهذا التمييز الذي نجده مثلا في خطاب ديموستان (Démosthène) الذي يقول : « فيها يتعلق بحقوق الأفراد تسهر قوانين كل جمهورية على أن ينم بها الضعفاء والأقوياء على حدّ السواء . أما فيما يتعلق بالحقوق المشتركة بين الجمهوريات اليونانية فالأقوياء يفرضون على الضعفاء كيفية تحدّدها » .

(١٧) راجع الرسالة السياسية . الفصل الثالث . الفقرة 14 .

(١٨) فيكتور قولد شميت . نفس المرجع . ص 69 .

(١٩) نشير هنا إلى أن ترجمة « قولد شميت » لهذه الحكمة تختلف عن ترجمة سولوفين التي اعتمدها . وأن قولد شميت يستعمل عبارة الحيوانات عوضا عن عبارة الكائنات التي يترجم بها سولوفين النص اليوناني .

خلافا للرواقيين وبالتخصيص خلافا لكريزيب (Chrysippe) . بما نسميه اليوم بعلم نفس الحيوان . وأنهم . إن لم ينسبوا إلى الحيوانات الوظائف العقلية السامية . لم يروا مانعا للقول بأن هذه الحيوانات تمتاز ببعض الإدراكات وبعض التصورات المتعلقة مثلا بالأشياء النافعة والأشياء الضارة .

وللبحث عن أنواع الحيوان التي يقصدها أبيقور يمكن التذكير بمواقف بعض الفلاسفة من علاقة الإنسان بالحيوان . مثل « فيثاغور » و « أمبيدوكل » اللذين جعلتا قتل الحيوان أمرا محظورا نظرا لتناسخ الأرواح ونظرا لحلول الأرواح الآدمية بعد موت الجسم في أجسام الحيوانات . وعلى ذلك يبقى تحريم قتل الحيوان عند هذين الفيلسوفين ليس تقديسا للحيوان أو شعورا بقيمته الذاتية بقدر ما يرتبط هذا التحريم بتقديس النفس البشرية ليس إلا . وبالتالي لا يوجد أي سبيل للمقارنة بين هذا الموقف من الحيوان وبين الموقف الأبيقوري . فضلا عن كون المذهب الذري يرفض رفضا مبدئيا كل قول بالتناسخ .

أما أفلاطون وأرسطو فلقد وصفا بعض الحيوانات بأنها سياسية . ومن بينها النحل والنمل والإنسان . ولا يجوز الخلط هنا بين الحيوانات التي تعيش متجمعة بمجرد دافع غريزي والحيوانات السياسية التي . بالإضافة إلى تجمعها . تقوم بعمل منظم وتساهم معا في إنجاز شيء ما . ونحن نجد مثلا في كتاب « القوانين » لأفلاطون بعض المواقف الجنائية من الحيوان المتهم بقتل إنسان⁽²⁰⁾ . ولقد كانت توجد في العصور القديمة علاقات قانونية وقضائية بين الإنسان وبعض الحيوانات . ومن بين هذه القوانين القانون الذي يمنع مثلا ذبح ثيران الحرائة أو إلحاق أذى بالحيوانات الألهية . في حين يبقى التصرف في الحيوانات البرية بدون قيد ولا شرط . نظرا لعدم تعايشها مع الإنسان ولعدم وجود أي تعاقد ولو ضمني بينه وبينها⁽²¹⁾ .

كان الشرع القديم يعترف إذن ببعض الحيوانات دون الأخرى . إلا أن السؤال المطروح بعد هذا العرض الوجيز للشعور القانوني في عصر أبيقور هو : هل أن هذا الفيلسوف كان يفكر حقاً . لما كتب حكمته الثانية والثلاثين . في إمكانية وجود

(20) القوانين . الباب التاسع . 873 هـ .

(21) تزييد التفصيل راجع كتاب قولد شميت المذكور . الفصل الثاني . ص 49 - 50 .

علاقة قانونية بين الإنسان وبعض الحيوانات ؟ وتصبح الإجابة عن هذا السؤال عسيرة إذا ما تذكرنا رفض الرواقين المعاصرين لأبيقور لوجود أي نوع من العلاقات القانونية بين الإنسان والحيوان ، أو خاصة إذا علمنا أن « هرمارك » نفسه قد رفض رفضاً باتاً إمكانية وجود تعاقد مع الحيوان .

الحل الذي بأيدينا هو اللجوء مع « قولد شميت »⁽²²⁾ إلى أحد نصوص « لوكراس » الذي يميز بين ثلاثة أنواع من الحيوانات⁽²³⁾ وهي :

1 (الحيوانات التي منحها الطبيعة غرائز وصفات كافية لكي تحافظ على كيانها بنفسها .

2 (الحيوانات التي لم تزودها الطبيعة بالوسائل والصفات التي تسمح لها بالمحافظة على كيانها أو بخدمة الإنسان للفوز ببراعته وحمايته .

3 (الحيوانات التي تتمتع بصفات وخصائص تخدم بها الإنسان الذي في مقابل ذلك يرعاها بحمايته ويسهر على تغذيتها .

من الواضح إذن أن الحيوانات التي يقصدها أبيقور هي من النوع الثالث . لأن تبادل الخدمات المبنية على الفائدة والأمن هو وحده الكفيل بأن يخلق بين الإنسان والحيوان علاقة حق وروابط قانونية على غرار ما هو موجود بين الإنسان والإنسان داخل نفس المجتمع أو بين المجتمعات الإنسانية المختلفة .

بيد أن الفائدة والأمن لا يفسران وحدهما علاقات الحق الموجودة بين الآدميين . ويمكن أن نعين أسسا متعددة للحق الأبيقوري ، كما فعل « قولد شميت » في الفصل الرابع من كتابه حول « مذهب أبيقور والحق »⁽²⁴⁾ ، وهذه الأسس هي :

أولا : الأساس البسيكولوجي للحق . وهو يتمثل في خشية العقاب .

(22) نفس المرجع . ص 51 - 52 .

(23) في طبيعة الأشياء . الباب الخامس . البيت 860 وما يتبعه . ويوجد نفس التمييز . كما يشير إلى ذلك قولد شميت . في محاوراة القرجاس لأفلاطون . 320 هـ .

(24) من صفحة 91 إلى صفحة 117 .

ثانياً : الأساس المنطقي للحق ، ويتمثل في العجز عن التنبؤ بالمستقبل . مما يترك المذنب في حالة مستمرة من الخوف من أفضاح أمره .

ثالثاً : الأساس النهائي للحق ، وغايته الفوز بطمأنينة « العيش في الحفاء » .

أما الأساس البسيكولوجي للحق فهو ما يسمح بتحديد مفهوم العدل كشيء لا تنحصر قيمته في ذاته ، أي كشيء يقترن وجوده بوجود التزامات مشتركة بأن لا يلحق أحد ضرراً بغيره . فوجود المجتمع هو إذن شرط وجود العدل والظلم . بحيث لا معنى للعدل والظلم بالنسبة إلى الكائنات التي لم تعاقد على عدم الإساءة إلى بعضها البعض ⁽²⁵⁾ .

ومن هذا المنطلق يتجاوز أبيقور الأخلاق الوثوقية التي تقول بكلية القوانين وعرضية العدل ، ويستعيز عن العدل الماورائي الأفلاطوني بعدل وضعي مختلف باختلاف البلدان والأزمنة . إلا أن أبيقور يتجاوز في نفس الوقت الموقف السفسطائي والموقف الرّبي الذين يرفضان وجود قوانين أو قيم طبيعية وكلية ويعتبران أن القوانين المدنية قد تأسست بالعنف والقوة قبل أن تتركبها العادة والتقاليد . فصاحبنا يقول في بعض حكمه الأساسية : « العدل بصورة عامة هو عينه بالنسبة إلى الجميع ، ولا سيما بما هو مفيد للعلاقات الاجتماعية ؛ ولكن بالنسبة إلى بلد ما وبالنظر إلى ظروف محدّدة لا يكون الشيء ذاته عادلاً بالنسبة إلى الجميع » ⁽²⁶⁾ .

مهما كان الأمر ، فالسؤال الذي يبقى مطروحا هو : هل تكفي القوة الاجتماعية وحدها لردع الأفراد وللمحافظة على عدالة تواضعية أفرزها تعاقد يقوم على الفائدة وعلى المصلحة الخاصة ؟

ويزداد السؤال حدّة عندما تطلّعا الحكمتان 34 و 35 على المفهوم الأبيقوري للظلم الذي ليس شراً في حدّ ذاته وإنما بالنظر إلى النتائج المترتبة عنه ⁽²⁷⁾ . وبناء على ذلك لا نجد عند أبيقور أي حظر للظلم وأي أمر أخلاقي بتجنّبه بقدر ما نجد محاولة وصف له وللتناجح التابعة له بالضرورة . وهذه النتائج هي التي تردع الناس عن

(25) الحكمة الأساسية 32 .

(26) الحكمة الأساسية 36 .

(27) راجع الحكمة 34 .

بعضهم البعض وليس تعلّقهم بمبدأ العدل . فالخوف من العقاب إذن هو أكبر رادع للذين يفضّلون مصلحتهم الشخصية على المصلحة العامة ، غير أن هذا الخوف لا جدوى له إن لم يكن مصحوباً بالشعور المتواصل بعدم الإطمئنان وبالخوف من العقاب .

والعقاب الحقيقي الذي يتلو حتماً كل فعل ظالم ليس ، في نظر أبيقور . العقاب المادي الفعلي . لأن هذا العقاب يمكن أن يتأخر كما يمكن أن لا يحصل البتة . ولا هو عقاب الضمير المتمثل في الشعور بالذنب ، بل هو العقاب الذي يغزو شعور الإنسان المذنب ليجعله يعيش حالة دائمة من الاضطراب ومن الارتباك الناتج عن الخوف من أفتضاح أمره . وبهذه الطريقة ينقذ العقاب الخارجي داخل النفس الظالمة . بحيث يكون العقاب المبني على الخوف من أفتضاح الأمر عقاباً مستمراً وعقاباً لا ينقطع طالما لم يعوّضه عقاب مادي مسلط من الخارج . ففي حين يكون العقاب المادي محدوداً في الزمان والمكان بحيث يكون مناسباً لخطورة الجريمة المقرّفة ، نجد العقوبة المتأصلة في الخوف من العقاب مزامنة للجريمة المقرّفة ومتواصلة بعدها بدون هوادة ، بحيث تصبح بمثابة الحكم المؤبد الذي لا يحده زمان ولا مكان . ولئن كان هذا التصوّر الأبيقوري للجزاء والعقاب يقوم على فكرة التهديد والتخويف ، فنحن لا نجد مع ذلك أي تأكيد في هذا التصوّر على شدة العقاب وعلى قسوته بقدر ما نجد تدليلاً على ضرورة حصول العقوبة مهما تأخّرت . فالشيء الذي يردع حقاً من يُقدم على اقتراف جريمة ليس قسوة العقاب المنتظر - إذ لن يتردّد في اقترافها من يكون على يقين من عدم أفتضاح أمره أو حتى من يكون له أمل في ذلك - وإنما حتمية العقاب وأستحالة تجنّبه طال الدهر أم قصر . ويجوز لنا أن نجاري « قولد شميت » في تقريبه هذه الفكرة الأبيقورية من فكرة أحد رجالات القانون وهو « بكاريا » (Beccaria) الذي يقول : « إن ما يسمح بتجنّب الجرائم بكل أمان ليس العقاب وإنما حتمية حصوله وحاس القاضي اليقظ وصرامته التي لا تنكسر ، ولا يُعدّ ذلك فضيلة من فضائل القاضي إلا إذا اتّسمت القوانين باللطف . إن احتمال حصول عقوبة معتدلة ولكن حتمية له أثر في النفوس أعظم من 'خوف الميهم من العذاب المريع الذي يصحبه بعض الأمل في الإفلات من القصاص' » (28) .

(28) يذكره قولد شميت في الصفحة 108 من كتابه المذكور أعلاه .

وعلى هذا الاعتبار رأى « بلوتارك » أنه مادام أبيقور يعتقد أن أحسن رادع للأشرار وأفضل ما يصدّهم عن الظلم والفحشاء خوفهم من القصاص ، فإن أفضل سبيل إلى ذلك أن نملاً نفوسهم خوفا ورعباً بأن نضيف إلى خشيتهم للقوانين الآدمية الرعب الذي توجّجه فيهم الحرافات والأساطير المتعلقة بيوم الآخرة .

إلا أن الأبيقورية ترفض قطعاً هذا الحلّ السهل ، ورغم أن غاية أبيقور هي تدعيم النظام الاجتماعي فإنه يرفض مع ذلك استخدام طرق مضادة للحقيقة ، مهما كانت نجاعة هذه الطرق ومهما كانت فعاليتها .

صفوة القول إذن أن العقوبة الحقيقية تتمثل في أنعدام الشعور بالأمن والطمأنينة وفي الخوف المستمر في أفتضاح الأمر ، بحيث تلتقي الحكمة الأبيقورية التي تنادي بالعيش في الحفاء كأفضل طريقة للفوز براحة النفس برغبة عامة الناس في العيش الآمن دون أي خوف من غزو الغير لحياتهم الخاصة ومن أفتضاح ما يريدون إخفاءه . فالحياة الآمنة تسعى كل الآدميين ، كما تنصّ على ذلك الحكمة الأساسية السابعة⁽²⁹⁾ ، بيد أن هذه الحياة الآمنة لا تتحقق إلا بالمحافظة على نوع من العلاقات ومن الروابط بين الآدميين أنفسهم . وهذه العلاقات ليست علاقات قوّة أو ثراء بقدر ما أنها سعي مشترك إلى العيش في الهدوء وراحة البال⁽³⁰⁾ .

وفي الحتام نشاط « قيو » رأيه عندما يصرّح بأن أبيقور قد أثبت فكرة أساسية لكل المذاهب النفعية ، ألا وهي مماهة الفائدة والمنفعة للفضيلة وللواجب⁽³¹⁾ .

ولكن القانون والحق والعدل والأمن أشياء تكونت تدريجياً وتطوّرت بتطوّر حياة الإنسان وبتحضّره . ولعل البحث في بدائية الإنسان وفي اتجاه تطوّره يساعدنا على تسليط أضواء جديدة على بعض النواحي الأخرى من الحياة الاجتماعية كما يراها أبيقور .

(29) « يرغب بعض الناس في الشهرة وفي اكتساب سمعة كبيرة ، أعقاداً منهم أن ذلك سضعهم في مأمن من الغير . فلو كانت حياتهم بهذه الصورة في مأمن من كل خطر . لكنوا يملكون حقاً خيراً مطابقاً للطبيعة ، أما إذا كانت حياتهم لا تخلو من الإضطراب فعنى ذلك أنهم لم يحصلوا على ما كانوا يرغبون فيه منذ البداية باتباعهم ليلهم الطبيعي » .

(30) الحكمة الأساسية 14 : « رغم أنه يمكننا ، بما لدينا من قوّة وأموال ، أن نضع أنفسنا نسيياً في مأمن من الغير ، فإن حياتنا تكون أكثر أمناً لو أثرتا العيش الهادى بعيداً عن الجمهور » .

(31) راجع كتاب قيو المذكور سابقاً ، ص 151 .

- البدائية والتحضّر :

في اعتقاد « قيو » أن أبيقور هو رائد فكرة التقدّم ، وذلك رغم ما يديه « لوكراس » من ميل تجاه الآدميين الذين عاشوا في العصور الأولى ورغم استنكاره لتطوّر الصناعات والفنون ⁽³²⁾ . فهل أولى أبيقور حقاً عناية كافية بتقدم الإنسان وبتحضّره أم أن فكرة التقدم لا تعدو أن تكون إضافة من إضافات « لوكراس » ؟ يرى « سولوفين » ⁽³³⁾ أن « لوكراس » يتمتع بسمعة لا يستحقها ، وهي أنه أوفى من قدّم المذهب الأبيقوري دون أي تحريف ودون أي إضافة . لذلك وقع دائماً اللجوء إلى قصيدته لتفسير ما بقي غامضاً في الفكر الأبيقوري . إلّا أن المتأمل في كتاب « لوكراس » لا يخفى عنه أن جزءاً منه فقط يمكن أن ينسب إلى أبيقور ، لا سيما وأن غاية الفيلسوف اللاتيني لم تكن عرض أفكار أبيقور بكل أمانة وبكل صدق وإخلاص بقدر ما كانت أن يقدم لمعاصريه تصوّراً عقلياً للعالم وللوجود . أما المادة المكوّنة لقصيدته فلقد استمدّها من عديد الفلاسفة ، خاصة من « أمبدوقلس » ؛ وهو على ذلك قد تناول بالدرس مواضيع متعدّدة لا علاقة لها بالتصوّرات الأبيقورية الخاصة . وعلى سبيل المثال يمكن أن نذكر مع « سولوفين » ⁽³⁴⁾ وصف « لوكراس » لعيش الناس الأولين وتفسيره لأصل المجتمعات السياسية ⁽³⁵⁾ .

يبد أن الشيء الثابت حقاً هو أن الحديث عن الناس الأولين وعن أصل الصناعات ومراحل التقدم لا نجده عند لوكراس فحسب وإنما أيضاً عند بعض الأبيقوريين الذين لا يقلّون عنه إخلاصاً في نظرنا . فبورفير مثلاً قد زوّدنا بمعلومات هامة حول نشأة القوانين ، و « ديوجان الاينووندي » قد وصف لنا أصل اللغة وأصل الإختراعات التقنية . وترى « جنفياف روديس ليويس » ⁽³⁶⁾ أن إخلاص

(32) قيو ، نفس المصدر ، ص 170 .

(33) راجع كتابه المذكور ، ص 184 - 185 .

(34) أنظر نفس المرجع ، ص 185 .

(35) راجع كتاب لوكراس ، من البيت 925 إلى البيت 1012 .

(36) راجع مقالها الطيبة والحاضرة في الأبيقورية ، ص 417 من المجلة الفرنسية Les études

philosophiques

« ديوجان الاينووندي » لتعاليم أبيقور (وهو إخلاص يشبه توافق ما نحت على جدران « اينوندا » مع عدد من الحكم الأساسية) يزيدنا يقينا من أن أبيقور قد تعرّض فعلا إلى نشأة اللغة وإلى تقدّم الإنسان وتطوره لاكتشافاته . وتتضمّن « الرسالة إلى هيرودوت » - التي تلخّص فلسفة الطبيعة قبل التعرّض إلى قضية اللغة - مقطعا بالغ الأهمية حول التقدم البشري .

أما إدانة « لوكراس » لتقدم الإنسانية ولتطوّر الفنون والصناعات فهي ملائمة للفكر الأبيقوري الذي يعزو كل آلامنا إلى جرينا وراء إشباع رغباتنا اللاتطبيعية ؛ بمعنى أن تجاوز الإنسان للحدود التي رسمتها له الطبيعة هو أصل بؤسه وشقائه في نظر الفيلسوف اليوناني والفيلسوف اللاتيني معا . ولا ينبغي أن نرى في هذا الموقف إدانة عامة للتقدم والتحضّر وإنما فحسب للتقدم والتحضّر اللذين يطمسان الطبيعة ويشوهانها .

ولعل جذور المشكلة تعود إلى كون أبيقور قد استعمل المقابلة التقليدية بين الطبيعة والمواضعة استمالا لم يلتزم به في كل الحالات ⁽³⁷⁾ .

مهما كان الأمر ، إن فكرة التقدم تكاد تكون منعقدة في العصور القديمة ، إذ لا نجد لها أي أثر عند سقراط أو أفلاطون ولا عند الرواقين أو بقية المدارس الفلسفية ، مما أبقي هذه الفكرة غامضة جداً . بل ومفقودة تماما حتى في المدرسية القروسطية بأستثناء « روجي بيكون » (Roger Bacon) .

وإذا كانت فكرة التقدم لم تظهر حقا ولم تتبلور إلا في حدود عصر النهضة فإنه يحقّ لنا أن نسأل : لماذا بقي الإنسان طويلا قبل أن يشعر بالحركة العامة التي تدفعه وتدفع بقية الموجودات دوما إلى الأمام ودوما نحو الأفضل ؟

أول جواب يمكن أن نسوقه هو أن فكرة التقدم مناهضة بوجه عام لكل البيانات التي ساهمت بصورة أو بأخرى في استبعادها وأستنكارها . فالتقدم يعني أن الماضي دون الحاضر وأقلّ منه شأنًا ، في حين أن الأديان ترفض الإقرار بقصّ آولي

(37) راجع مقال جنيفاي روديس لبويس المذكور أعلاه . ص 417 . إن الحكم الأساسية تقدم مثلا تصورا نواضعا للحق وهي تضيف في نفس الوقت عبارة حق الطبيعة .

وبعجز أصلي وتعتقد على عكس ذلك بأن العالم قد كان في البدء في منتهى الكمال المعبر عن كمال خالقه ثم انحط تدريجيا عن مرتبته الأولى وتشوّه . فالتناقض الموجود إذن بين فكرة الخلق وفكرة التقدم هو العائق الذي حال دون تبلور هذه الأخيرة والذي كاد أن يقتلها في المهد لولا بعض الحدودسات الفلسفية التي جعلت بعضهم مثلا يقولون بالعماء الأصلي (Le chaos originel) والشواش الأولي وبتنظّم الأشياء وتعصّبها التدريجي وفقا لقوانين خاصة . فلقد كانت « فكرة التقدم أو التطور ملازمة لكل مذهب طبيعي وحسوي كما كان يتضمنها بالقوة النسق الأبيقوري والنسق الديمقريطي .. » (38) .

ويشير « قييو » إلى مقطع من « الرسالة إلى هيرودوت » (39) حيث يتحدث أبيقور عن التقدم ، غير أننا لا نجد تحليلا ضافيا لهذه الفكرة ولما أنجزته الإنسانية من تطورات متنوعة إلا في كتاب « لوكراس » . والغريب في نظر « قييو » أنه لم يذكر أحد من كبار الفلسفة القديمة (أمثال « ريتير » (Ritter) ، و « زلار » (Zeller) ، و « لانج » (Lange)) « لوكراس » من بين الرواد الأولين لفكرة التقدم . إن هؤلاء المؤرخين قد تفتنوا ، بدون شك ، إلى بعض الأفكار الحديثة في قصيدة الفيلسوف اللاتيني ، كفكرة التطور أو فكرة الإنتقاء الطبيعي ، ولكنهم لم ينتبهوا بما فيه الكفاية إلى فكرة التقدم البشري بما تتضمنه من تقدّم فني وصناعي وأخلاقي وذهني . وفي اعتقادنا الخاص أن فكرة التقدم كانت عند أبيقور ولوكراس مقترنة بدحضها لفكرة الخلق الإلهي وملازمة لمذهبها المادي وتفسيرهما الذري لنشأة الكون .

يبد أن الفكر الديني ليس الحاجز الوحيد لفكرة التقدم ، إذ يضيف إليه « قييو » حاجزين آخرين ، أولهما افتقار القدامى إلى نمط تدليل قوي على وجود التقدم ، لاسيما وأن البشرية لم تتقدم آنذاك بما فيه الكفاية لكي تنظر إلى خلفها وتتأمل في الأشواط التي قطعها وفي قيمة منجزاتها . أما الحاجز الثاني فهو افتقار القدامى إلى تاريخ موضوعي مستقل تمام الاستقلال عن الخرافات والأساطير التي تعظم الأشخاص وتهول الأحداث . ويمكن القول مع « قييو » بأن « لوكراس قدّم خدمة

(38) قييو . نفس المصدر . ص 156 .

(39) الرسالة إلى هيرودوت . الفقرة 75 .

عظيمة لفكرة التقدم وذلك لما حاول لأول مرة تعويض الأسطورة بنوع من النبد التاريخية المبنية على سلسلة من الإستنباطات» (40).

ولقد عيّن أبيقور ولوكراس ثلاثة محدّدات رئيسية للتقدم وهي :

- الحاجة (التي تدفعنا إلى التحسّس والبحث في كل ناحية وفي كل وقت) .

- التجربة (التي تجمع عبر الزمان نتائج التحسّسات والبحوث المتتالية) .

- العقل (الذي يشرف على هذه التحسّسات والبحوث منطلقا دائما من معطيات الحسّ) .

ويقول أبيقور في رسالته إلى هيرودوت : « لا بدّ من التسليم بأن التجربة والضرورة عند الآدميين ساعدتا في معظم الأحيان الطبيعة . فالتفكير قد أكمل المعطيات الطبيعية وأضاف إليها مكتشفات جديدة ، هنا بسرعة أكبر وهناك بأكثر ببطء ، أحيانا عبر فترات زمنية مستمدّة من اللامتاهي وأحيانا أخرى عبر فترات أقصر » (41) .

ويحتّم « لوكراس » الباب الخامس من قصيدته سيّرا على درب معلّمه ميّنا أن « الملاحة والفلاحة والهندسة المعمارية وأحكام القضاء وحدادة الأسلحة وتعبيد الطرقات ونسج الأقمشة وكل الإختراعات الأخرى التي من هذا القبيل ، بل وحتى الفنون الترفيية كالشعر والرسم والنحت ، كلها تتولّد عن الحاجة كما تتولّد في نفس الوقت عن التجربة وعن نشاط الفكر . فالحاجة والتجربة هما اللتان علّمتا هذه الفنون تدريجيا للإنسان المتقدم خطوة خطوة . وبهذه الصورة يبرز الزمان شيئا فشيئا كل الإكتشافات التي يتكفّل العقل بتسليط الأضواء عليها . فنحن نرى العباقرة يلمعون الواحد تلو الآخر في الفنون إلى أن ترتقي هذه الأخيرة إلى أعلى مرتبة يمكن بلوغها » (42) .

وإذا كانت الحاجة هي المحرّك الأول للتقدم البشري فإن هذا التقدم قد حصل

(40) نفس المصدر ، ص 168 .

(41) الفقرة 75 .

(42) في طبيعة الأشياء ، الباب الخامس ، البيت 1455 .

على ثلاث مراحل ، كما أثبتت ذلك « جنيفاف روديس ليويس »⁽⁴³⁾ ، أولها عيش الآدميين في حالة من التوحش والته والشرد ، وثانيها تجمعهم وتعايشهم واستقرارهم النسبي ، وآخرها تأسيسهم لحياة مدنية تسوسها القوانين . وتناسب هذه المراحل الثلاث مع مستويات المعرفة المتمثلة في الإحساسات والإنفعالات ، في المعاني المشتركة وفي العقل . أما المشكل الذي لا مناص من إثارته فهو المتعلق بظروف نشأة المجتمع البشري : فهل أن الإنسان ميّال بطبعه إلى التجمع وإلى التعايش مع الآخرين أم أنه أشبه ما يكون بالذرة الفردية الأصلية ، لا حاجة له للإلتقاء بالآخرين ولا حاجة له بهم في تحقيق ذاته والمحافظة عليها ؟

تذكر « جنيفاف روديس ليويس » بأن « الذرة » يشار إليها في اللغة اللاتينية بكلمة (Individuum) ، أي « الفرد » . إلا أنه من الخطأ ، حسب ملاحظة لميشال سار (و « جنيفاف روديس ليويس » لم تقع في مثل هذا الخطأ) أن نخلط بين الذرة والفرد ، لأن الذرة بدون الانحراف هي الموت والرجوع إلى العماء والشواش ، أما الفرد فهو ، من جهة كونه يعيش ويحس وينصهر في محيط معين ، ذرة وانحراف معا ، ذرة وحركات النفس ونشاطها ، ذرة وإرادة وحرية وممتعة⁽⁴⁴⁾ .

وتواصل « جنيفاف روديس ليويس » مقارنة وصف « لوكراس » لبدايات الإنسانية بالوصف الذي نجده عند « أفلاطون » و « ديودور الصقلي » و « أمبدوقلس » و « ديمقريطس » وغيرهم . ففي رأي كل هؤلاء المؤلفين كان الأولون شديدي التعلق بالمناطق التي وُلدوا فيها ، ولقد أكد أفلاطون مثلا على تشتت البدائيين وعلى تفرقهم قبل أن يتجمعوا من أجل التصدي للحيوانات المفترسة ولمقاومة الطبيعة⁽⁴⁵⁾ . وعلى عكس ذلك يرى « لوكراس » أن البدائيين الذين كانوا يعيشون على نمط الحيوانات المتوحشة لم يؤثروا رغم ذلك العزلة والوحدة وإنما كانوا يعيشون جماعات جماعات⁽⁴⁶⁾ ولم تكن الحاجة إلى مقاومة الحيوانات المفترسة الدافع

(43) راجع مقالها المذكور أعلاه . ص 420 .

(44) ميشال سار . مولد الفيزياء في نهى لوكراس . ص 230 - 231 .

(45) أفلاطون . بروتا قوراس . 322 ب .

(46) نقول « جنيفاف روديس ليويس » في الصفحتين 420 - 421 من مقالها المذكور أعلاه : « يلقب

لوكراس العيش على نمط الحيوانات المتوحشة بعبارة نادرة : (Volgivagus) ، ويقصد بها التشرد

القطيعي (Vulgus) . وهذه العبارة مقابلة لعبارة (Solivagus) التي نجدها عند شيشرون وعند بلين .

الأول والوحيد إلى التجمع بقدر ما كانت الشيء الذي ساهم في توطيد التجمع وفي تكريسه .

ومن فوائد التجمع أنه نبّه الإنسان إلى ضرورة تجاوز إحساساته الآنية وأنفعالاته الطارئة من أجل التعاون مع الآخرين ومن أجل التفكير في المستقبل وإعداد العدة له . ولقد ساهم بناء الملاجىء واكتشاف النار في نشأة العائلات وفي ظهور فكرة الخير المشترك⁽⁴⁷⁾ ، فتطوّرت الانفعالات والمشاعر بمختلف أنواعها من عطف وحنان وصداقة وحب للوالدين وللأبناء إلخ⁽⁴⁸⁾ . بيد أن هذه الانفعالات والمشاعر لا تفسّر وحدها اللّحمة الموجودة بين أفراد المجموعة بقدر ما تفسّرها ، في نظر أبيقور ولوكراس ، تلك الفائدة وتلك المنفعة التي يطمع كل فرد في جنّيتها ويخاف أن يفقدها ، والتي لولاها لانعدمت البشرية منذ قديم⁽⁴⁹⁾ .

ولقد ساهمت اللغة بقسط كبير في تكريس هذه الفائدة وفي تطوير المجتمع البشري ، مع أنها وليدة حالة الاستقرار التي عاشتها المجموعات البدائية . إلا أن اللغة طبيعية في أصلها وليست تواضعية ، إذ « الطبيعة هي التي دفعت الإنسان إلى النطق بأصوات اللغة المختلفة ، والحاجة هي التي عبّرت عن أسماء الأشياء »⁽⁵⁰⁾ . فاللغة في اعتبار أبيقور ذات تكوين طبيعي متميّز في نفس الوقت عن صُراخ الحيوانات المُجمجم وعن المواضعة التي قال بها « ديمقريطس » و« ديودور الصقلي » .

ونجد رفضاً ضمّنياً في « الرسالة إلى هيرودوت » ورفضاً صريحاً عند « ديوجان الأيونيوندي » وعند « لوكراس » للأطروحة الفيثاغورية التي روجها « كراتيل » أفلاطون والقاتلة بوجود مشرّع إلهي أو بشري للغة . فالتلفّظ أو الكلام ، أي القدرة على إرسال أصوات استجابة لمثيرات خارجية أو باطنية⁽⁵¹⁾ ، يتمّ بصورة

وهذه الصورة نرجع إلى التمييز التقليدي بين نوعين من الحيوانات : الحيوانات التي تعيش بمفردها والحيوانات التي تعيش في حالة تجمع تلقائي . وتندرج حياة الإنسان ضمن المجموعة الثانية حسب أبيقور ، إلا أن حياة هذا الإنسان تبقى غريزية ، أي أنه يفعل أكثر مما يفعل .

(47) راجع لوكراس ، المصدر المذكور ، الباب الخامس ، البيتان 958 - 959 .

(48) راجع ج . روديس ليويس ، نفس المقال ، ص 418 وما يتبعها .

(49) راجع لوكراس ، في الطبيعة ، الباب الخامس ، البيتان 1026 - 1027 .

(50) نفس المؤلف ، نفس المصدر ونفس الباب ، البيتان 1028 - 1029 .

(51) الرسالة إلى هيرودوت ، الفقرة 75 .

تلقائية وغريزية وبدافع التركيب الفيزيولوجي للآدميين الذين يتكلمون بنفس الوازع الطبيعي الذي يجعلهم يَسْعَلُونَ ويعطسون ويشْتَوْنَ ويتَأَوَّهون . وكما أنه لا بدّ من وجود لغة طبيعية بدائية لكي يتسنى تكوين لغة تواسعية ولكي يتسنى فهمها ، فكذاك الشأن بالنسبة إلى المجتمع القائم على القانون والحق ، أي أن وجوده يفترض بالضرورة أن يسبقه اتفاق وتعاقد طبيعيان يسمحان بالشعور بالفائدة العامة والمصلحة المشتركة . فالأولون لم يحتاجوا إلى لغة متمفصلة لكي يتعاقدوا ولكي يتفقوا بل كان يكفيهم أن يتخاطبوا بالإشارات وبارسال أصوات لكي يحصل التفاهم والتعاقد . وحسب ملاحظة لقيو « إن لوكراس وأبيقور قد تجنّبا هذه الصورة الوقوع في طوباوية « هوبس » وخلفائه الذين يفترضون أن الأولين قد أبرموا عقدا رسميا وحسب الأصول القانونية » ⁽⁵²⁾ . فالوفاق والتعايش قد سبقا إذن ظهور الحق والقوانين التي تبقى في نهاية الأمر رهينة أكتمال اللغة وتطورها . لا غرو إذن إن لم تحتج المجتمعات البدائية إلى لغة كاملة وإلى قوانين صريحة لكي يتعايش أفرادها ويتناسوا وفقا لأخلاق غريزية أضحت تدريجيا تقوم على العادة والتقاليد . وليس معنى ذلك أن « الوفاق كان يعمّ في كل مكان وإنما كانت الأغلبية الساحقة تحترم ما وقع الاتفاق عليه » ⁽⁵³⁾ . وإذا كان الإنسان سريع النسيان للمصالح والفوائد التي تربطه بالآخرين ، فإن الخروج عن المأثور والتمرد ضد المجموعة وضد المصالح المشتركة لا وزن له أمام إرادة الجميع وأمام رغبتهم في التآلف والتآزر ، وأكبر دليل على ذلك أن المجتمعات البشرية باقية رغم القلاقل والاضطرابات والحروب . إلاّ أنه من الخطأ أن نرى في ذلك ميلا طبيعيا لدى الإنسان إلى التجمّع ، إذ لا وجود في نظر أبيقور لأي نزوع طبيعي إلى التجمّع ، « وكل الذين يقولون عكس ذلك يخدعونكم ويفكّرون خطأ » ⁽⁵⁴⁾ .

وبهذه الطريقة تدحض الأبيقورية التّصوّر الغائي الأرسطي الذي يعرف الإنسان حيوانا سياسيا لكونه بنعم بالعقل واللغة ، بحيث توجهه طبيعته نحو حياة أرقى

(52) راجع لقيو ، نفس المصدر ، ص 162 .

(53) لوكراس ، نفس المرجع ، الباب الخامس ، اليتان 1024 - 1025 .

(54) أبيقور ، يذكره أبكتات ، محادلات (II) ، 20 ، 7 (عن جنطيف روديس لبوس ، المقال

المذكور ، ص 424) .

وأفضل ينظمها « الإحساس بالخير والشر وبالعدل والظلم ... » ⁽⁵⁵⁾ . فالإنسان الأول ليس إجتماعيا بطبعه ولا هو مقاوم للحياة الإجتماعية بطبعه ، وإنما شعوره بالفائدة التي يمكن أن يجنيها من المجتمع هو الذي جعله يحافظ على روابطه بالآخرين ويتألف معهم . إلا أن الرغبات الجائعة والجشع اللامحدود سرعان ما جعلوا الإنسان يبتاظ من غيره ، وأول واحد فكّر في ارتداء جلد حيوان لوقاية جسمه من البرد لا بدّ أنه قد أضرم نيران الحسد والرغبة والطمع في نفوس الآخرين لدرجة أنه لقي حتفه في كمين ⁽⁵⁶⁾ . وبتراكم الخيرات يزداد الجشع الذي يصاحب التقدم التقني في كل مراحلها منذ اختراع أول لباس من جلد الحيوان إلى أن تتأسس المدن وتنشأ الملكية الخاصة ⁽⁵⁷⁾ ، بحيث يكون كل تقدم تقني وكل كسب جديد مناسبة لظهور مصائب وآلام جديدة .

يجوز لنا إذن أن نرى في هذا الموقف الأبيقوري من الأولين ومن الحضارة والتقدم حيننا إلى العيش الطبيعي وإلى العصور البدائية الأولى التي لم تشهد المذابح والمجازر التي حقّقها « عصر الحديد » ⁽⁵⁸⁾ . ولكن هل يحقّ أن نحشر اختراع الفلاحة والقوانين والأدوية مع الاختراعات الضارة والمخرّبة ؟

يبدو أن لوكراس قد تعمّد خلط عرضه للاختراعات المتنوعة التي حقّقها الإنسان بتطبيقات هذا الأخير لها . فتأسيس المدن وسنّ القوانين مثلا شيء نافع جدّا ، غير أن ما صاحب ذلك من تقسيم للأراضي ومن توزيع للثروات كان مدعاة للتنافس والتزاحم ومناسبة لأشنع الجرائم . ولعل التهديد بالقصاص والعقاب أفضل قوّة رادعة وأحسن طريقة للمحافظة على المجتمع البشري ، لو لم يكن هذا التهديد مشوبا بالحرافات والأباطيل المريعة المتعلقة بالآلهة . أما المعادن فلا أحد يشكّ في منافعها إذ هي تسمح بصنع شتى الأدوات الصالحة في شتى مجالات الحياة ، إلا أنها تستعمل

(55) أرسطو ، السياسة : (1) ، 2 . 1253 - أ (تذكره ج . روديس ليويس في الصفحة 424 من مقالها المذكور أعلاه) .

(56) لوكراس ، نفس المرجع . الباب الخامس ، البيتان 1419 - 1420 .

(57) راجع لوكراس ، نفس المرجع ، نفس الباب ، من البيت 1108 إلى البيت 1111 .

(58) راجع لوكراس ، نفس المرجع ، الباب . الأبيات 999 - 1000 - 1001 . والأبيات 1305 - 1305 - 1307 .

أيضا لصنع مختلف الأسلحة الحربية وتساهم في جعل الحروب أكثر دمارا وأكثر سيلا للدماء .

بيد أن الإنسان البدائي ليس أطيب من الإنسان المتحضّر ، والإنسان المتحضّر ليس أكثر شراسة ونزوعا إلى الشرّ من الإنسان البدائي ، إذ أن المتحضّرين الأثرياء الذين يتناحرون من أجل الجاه والملك ليسوا أكثر جشعا ولا أقلّ من المتوحشين الذين يتقاتلون من أجل ثياب من جلد الحيوان أو من أجل غنيمة من الغنائم .

وبناء على ذلك نفهم أن صفة الإفراط وتجاوز الحدّ التي مافتىء أبيقور بتحدث عنها في فلسفته الأخلاقية لا تنطبق على فئة من البشر دون أخرى بقدر ما أنها صفة الإنسان عموما ، مهما كان متخلّفا أو متحضّرا . لذلك يتجاوز أبيقور الاختيار الذي وقع فيه جلّ فلاسفة عصره : بين مدح للطبيعة النقيّة والبدائية البريئة ، وبين تعظيم للحضارة والتقدّم التفني . إن أبيقور ، كما تقول « جنفياف روديس ليويس » ، يرفض الاختيار بين التقهقر نحو بدائية حيوانية وبين المغالاة في تمجيد تقدّم لا حدّ له . فأبيقور « يوناني برسمه » للحدود « التي تحيط بسعادتنا ، وهو يجد في الحديقة نموذج ثقافة تسمح بتدوّق ثمار الطبيعة بطريقة أفضل » (59) .

(59) جنفياف روديس ليويس . ص 433 من مقالها المذكور أعلاه .

خاتمة

ليست الدروس التي تلقّنها الأبيقورية خاصة بعصر من العصور أو حكرًا على فئة دون غيرها . ولكن لا ينبغي أيضا أن ننقاد وراء رغبة تحديث أبيقور وتعصيره بأن نظرى على خطابه بعض التعديل والتّحريف فتفشل بذلك في إدراك الرسالة الحقيقية لهذا الخطاب . ويمكن أن ندرج في هذا السياق بعض الأمثلة ، أولها ما يقوله « ماركس » عن ذلك الفيلسوف العقلاني العظيم الذي شهده العصر اليوناني القديم والذي ، بعد أن قضى على الآلهة ، وضع حداً نهائياً للإيديولوجيا الجوفاء ومهد السبيل لظهور الإنسان المتحرّك في مصيره والقادر على ابتكار نظام سياسي واجتماعي تعمّ فيه السعادة وتنقرض منه ظاهرة الإستعباد والاستغلال .

فمثل هذا الرأي ، كما يشير إلى ذلك « جان بران » ، يتناسى أن فيلسوف الحديقة لم يزعم أبداً أنه مصلح إجتماعي ، بل هو مافتىء ينصح الحكيم بتجنّب مشاغل الجمهور ومشاكله وبالتزام العيش في الخفاء ، لا سيما أن الإنسان ليس أجمعياً بطبعه ، كما أن فلسفة الأتراكسيا لا تتناسب مع المذهب الذي يجعل من الإنسان حيواناً سياسياً⁽¹⁾ .

(1) راجع جان بران ، الأبيقورية ، ص 116 .

ونجد من جهة أخرى من يريد أن يجعل من نشأة الأبيقورية ظرفا حاسما في تاريخ الأفكار ، فيمجّد فيها المبادرة الأولى من أجل تأسيس فيزياء لا تلجأ إلى الأسباب المتعالية أو العلل الخفية . وبهذه الصورة يصبح أبيقور الرائد الحقيقي للوضعية الحديثة والعالم الذي درس الطبيعة كجملة من الظواهر المادية وخلّص الفيزياء من التفسيرات القبمنطقية السخيفة . وفي هذا الإطار يقرب « قيو » بين « أبيقور » و « أوقست كونت » اللذين يشتركان في إقصائهما كل التأملات الماورائية العقيمة عن فكر الإنسان . إلا أن منطلق الفيلسوف اليوناني في دحضه للميتافيزيقا هو ما يصبو إليه المرء من سكيننة وسعادة ، في حين يؤسس الفيلسوف الفرنسي دحضه على الشك في قدرة العقل البشري على إدراك علل الأشياء ومبادئها الأولى . ويستشهد « جان بران » بفقرة لبايوت (A.F.Bailiot) تلخص كما يلي مدى علاقة الأبيقورية بالوضعية الحديثة : « لقد سعى أبيقور ، مثل « أ. كونت » من بعده ، إلى وضع حدّ لعصر الميتافيزيقا ، وذلك بتوجيه الفكر نحو التفسير العلمي ومخلّقى مذهب وضعي سابق لأوانه . وكان ردّ فعله على الاستنباطات القبلية التي تاه فيها غالبا سقراط وتلامذته ردّا شديدا . ولقد عوّض أبيقور النزعات الميتافيزيقية المسيطرة على فلسفة « خارجة عن الزمان » بمنهج تجريبي فظّ ، فأدخل في العلوم فكرة التعاقب وهي فكرة لا تتلاءم مع فكرة العلة الغائية . ثم إنه قد أنتبه جيّدا إلى أنه إذا ما اعتبرنا سلسلة الأحداث من وجهة نظر لا زمانية فإن الحدث الأخير الذي يهّم الطبيعة أقلّ من بقية الأحداث سوف يبدو حدثا أصليا ورئيسيا . وهكذا بين أبيقور أن نظام الأشياء لا يمكن أن يخضع لنظام الفكر . ويمكن القول إن أبيقور قد فتح الطريق للفكر الحديث في مجال علوم الطبيعة وأيضاً في مجال الأخلاق وعلم الاجتماع . فوضعيته قد كان أثرها في الفكر الإنساني أعمق من الأثر الذي تركته الوضعية الحديثة ... ولقد أثر المذهب الأبيقوري في تطوّر الفكر تأثيرا بالغ الأهمية ، كما كان هذا المذهب أصلا للعلوم الحديثة . وساهمت الأبيقورية بكل قوة في تجريد المجال الأخلاقي من الحرافات البالية ومن الأحكام المسبقة المتجذّرة في النفوس ، كما حرّرت الفكر من الاعتقاد في الأشياء المدهشة أو الناتجة عن تدبير عناية إلهية » (2) .

(2) جان بران ، المصدر المذكور أعلاه ، ص 114 .

فالأبيقورية هي التي نسفت إذن أسس الديانة المسيحية وهي التي أٌستند إليها ملحدو القرن الثامن عشر . ودون الطّعن في قيمة الطبعيات الأبيقورية التي سبق أن بيّنا في أكثر من مجال ما تنطوي عليه من حدوسات نابغة ⁽³⁾ ، نشير مرة أخرى مع « جان بران » إلى أن أبيقور لم يُعر أيّ اهتمام حقيقي إلى العلوم ولم يطمح إلى التجديد فيها بقدر ما كان يكتفي منها بما يصلح مطيّة لبلوغ الأتراكسيا صحبة نفر من الأصدقاء المنعزلين داخل حديقة لا مجال للمقارنة بينها وبين الجمعيات العلمية المتواجدة آنذاك . ويقول « برقسون » في هذا السياق : « ليس أبيقور عالما ، بل هو يزدرى العلوم عموما ويعتبر الرياضيات مخطئة ، كما أنه يستخفّ بالخطابة وبالأدب ، إذ المهمّ عنده هو العيش السعيد ، وهو ما يمتاز به الحكيم . أما الفلسفة فلا موضوع لها غير أن تقودنا نحو السعادة عبر أقصر الطرقات » ⁽⁴⁾ .

الغاية من الحكمة إذن أن تجعل الإنسان سعيدا لا عالما ، وإذا كان القليل من العلم يُسعد الإنسان فكثيره يحزنه .

وانطلاقا من هذا الاعتبار يحق لنا أن نتساءل : هل نجح أبيقور حقا في وضع السعادة والغبطة في متناولنا أم أنه « لم يف بوعوده » كما يقول « هنري لانقران » ، لاسيما وأن « فكرة السعادة تبقى ، لو فصلناها عن الواجب وعن حياة الآخرة ، أي عن الله ، أكثر الأوهام بُعداً عن التحقق » ⁽⁵⁾ .

إن البراهين التي يسوقها « هنري لانقران » وبعض من يستشهد بهم ⁽⁶⁾ لا تخفي الخلفيات الدينية التي جعلت هذا المؤلف يبذل كل جهده لإبطال المشروع الأبيقوري ، لدرجة أننا نراه مثلاً يقف - يا للعجب ! - موقف الفلاسفة القورينائيين للتدليل على أن اللذة كما يعرفها أبيقور لا تعدو أن تكون لذّة إنسان نائم أو لذّة جثة هامدة ، إذ اللذة الحقيقية ليست في انعدام الألم وإنما في الشعور الفعلي بالمتعة . وحتى لو سلّمنا ، في نظر « هنري لانقران » بأن اللذة في انعدام الألم فإن ذلك لن

(3) (Cf. Epicure, Lettres, Présentation et commentaires par Jean Salem, page 27)

(4) برقسون ، مدخل إلى مقتطفات من لوكراس ، يذكره جان بران ، نفس المصدر ، ص 115 .

(5) « هنري لانقران » ، « أبيقور والأبيقورية » ، ص 69 و ص 71 .

(6) إنه يستشهد مثلاً بفقرة مطوّلة من دروس أ. مارجرى (A. Margerie) يقلل بها كتابه (راجع الصفحة 71 من كتابه المذكور أعلاه) .

يجعل السعادة في متناولنا، إذ أن انعدام الألم في الحاضر لا يعني انعدامها في المستقبل . ثم ماذا عن الآلام الحادة التي تدوم ، مهما قال أبيقور ⁽⁷⁾ ، سنوات طويلة دون أمل في التخفيف منها ؟ هل يكفي تذكر الأيام السعيدة واللحظات الممتعة التي قضيناها في الماضي كي يزول الألم ، كما يزعم ذلك فيلسوف الحديقة ؟ ألا يزداد عذابنا شدة كلما تذكرنا الأفراح الماضية والسعادة القديمة ؟ ⁽⁸⁾ ثم هل بوسعنا حقا أن نختار من بين الذكريات الماضية ما نريد تذكره وأن ننسى ما لا نرغب في تذكره ؟ ⁽⁹⁾ .

إن النقد الذي يوجّهه « هنري لانقران » لمفهوم اللذة عند أبيقور يدل ، في اعتقادنا ، على سوء فهم فادح لأهم ركن من أركان النسق الأبيقوري ⁽¹⁰⁾ ، كما أن ما يقوله هو وغيره عن الذكريات السارة في الأيام المحزنة إنما يشير إلى حالة قصوى نادرة جدا بالمقارنة مع جملة اللذات التي نتمتع بها طيلة حياتنا . وعلاوة على ذلك لم يزعم أبيقور أن عامة الناس يستطيعون التغلب على الآلام الحاضرة بتذكر اللذات الماضية ، بل ذلك من نصيب الحكيم وحده ، ولقد كان أبيقور أصدق مثال على ذلك لما كان يعاني من مرضه العضال . أما الذين لا يستطيعون الوقوف موقف الحكيم من الألم ولم يعد بإمكانهم مقاومته أو التخفيف منه ، فإن ملاذهم الأخير هو الإنتحار ⁽¹¹⁾ .

خلاصة القول إن ما يُعاب عموما على أبيقور يمكن تفسيره بسوء فهمنا للحكمة القديمة التي نرغب دوما في عقلنتها وفي استخلاص المنهج الفكري الذي تقوم عليه .

(7) الحكمة الأساسية 4 : « لا يبقى الألم طويلا في الجسم . بل الألم الحاد يدوم وقتا قصيرا والألم الذي نقدر على تحمّله . رغم أنه يتجاوز لذة الجسم ، يدوم أياما قليلة . وفعلا تسمح الأمراض المتواصلة بأن يحس الجسم باللذة أكثر من إحساسه بالألم » .

(8) يقول « دانتي » (Dante) : « ليس من عذاب أكثر من الذي تخلفه ذكرى سعيدة أيام البؤس » (يذكره « هنري لانقران » ، المصدر المذكور ، ص 70) .

(9) يقول تيمستوكل (Themistocle) : « لي ذكريات لا أرغب في تذكرها ، ولا أستطيع أن أنسى ما أرغب في نسيانه » (يذكره بيار ماكسيم شول (P.L.Schuhl, Actualité de l'épicurisme, in Revue

(philosophique, 1968, n 2, p. 260

(10) راجع الفصل السادس من كتابنا هذا .

(11) إلا أن أبيقور لا يرى في ذلك الحل المناسب ، راجع الرسالة إلى مينيبي . الفقرتان 126 و 127 .

والحال أن الحكمة القديمة نمط عيش وأسلوب في الحياة قبل كل شيء⁽¹²⁾ . ولعلنا في عصرنا هذا نختبر أكثر من ذي قبل حاجتنا الماسة إلى تحقيق عيش بسيط وسليم داخل مجموعات متحررة من كل أنواع القمع ، لاسيما وأن العالم الذي نعيش فيه يشهد رغبة لا تشبع في السلطة والحكم وتكالبها لا ينقطع على الثروات والأموال . ولعل أيضا ما يجعل الإنسان المعاصر لا يفهم حقّ الفهم الرسالة الأبيقورية تلك الحواجز التي هي في طريقه نحو السعادة والتي لم يصطدم بها الحكيم الأبيقوري ، ألا وهي كثرة المصالح التي تخرض على التناحر من أجل النفوذ والحكم ، والقمع الذي يولد الخوف والرعب وينمي الفكر الخرافي ، والرغبة التي تزداد وتتضاعف كلما أشبعت والتي تشجعها الحياة العصرية على تجاوز حدودها الطبيعية والضرورية⁽¹³⁾ .



(12) ينطبق ما يقوله **فردنان ألكي** (F. Alquié) عن حكمة سينيوزا تمام الإنطباق على الحكمة الأبيقورية . يقول ألكي في الصفحة الثالثة من درسه حول **العبودية والحرية** في **نظر سينيوزا** : « لم يطرح سينيوزا القضية بهذا النحو حسب الترتيب الزمني لأفكاره ، وإذا كنا نميل إلى طرحها بأنفسنا بهذا النحو فذلك لأننا نغلب تصوّر سينيوزا النظري للعالم على تصوّره الأخلاقي للخلاص ، وذلك لأن الفلسفة عندنا تفسير وليست حكمة » .

(13) يقول **يار أو بانك** : « إذا كان المثال الأعلى الأبيقوري لحياة مشبعة وهادئة ولحياة مجرّدة من المحسوسات والمواضع قد أصبح في عصرنا هذا يبتعد في الأفق سرايا لعالم أفضل ، فذلك بلا شك لأن أبيقور كان يجهل الحواجز التي تفصلنا عن هذا العالم ، ومن بين هذه الحواجز المصالح التي تؤيد الحرافات ، والقمع والتحرّم ، وأيضاً الجدلية الخاصة برغبة متطورة بتطوّر إشباعها وبرغبة تحمّل مجتمعاتنا الحديثة بنوع من المنطق اللامعقول على تجاوز حدود ما هو طبيعي وما هو ضروري . وعلى الأقل إن أبيقور قد توقّع أن الاستهلاك للإستهلاك يولد غموما جديدة وبني المتعة » (راجع مقاله حول « الفلسفات الهلنستية : الرواقية والأبيقورية والشكّية » ، في الجزء الأول من سلسلة الفلسفة التي يشرف عليها فرنسوا شاتلي ، ص 165) .

الرّسائل

الحِكمُ الأساسيّة

الحِكمُ الفاتيكانيّة

- اعتمدنا في ترجمتنا لرسائل أبيقور ولحِكمه الأساسيّة والفاتيكانيّة على الترجمة الفرنسيّة التي أعدها «موريس سولوفين» (Maurice Solovine, «Epicure. Doctrines & Maximes», Paris. Hermann. 1965) ورجعنا في بعض الأحيان إلى ترجمات أخرى (ترجمة (Hamelin) ، وترجمة (Conche) ، والطبعة التي أعدها (J. Salem) معتمدا فيها على التّرجمتين المذكورتين بتصرّف كثير) قصد توضيح المفاهيم والفقرات التي بقيت غامضة في ترجمة «سولوفين» .

- تشير الأرقام على هامش الصفحات إلى التقسيم الوارد في كتاب «ديوجان اللايرتي» الذي يقدم بسطة عن حياة أبيقور (34 فقرة) قبل عرض رسائله الثلاث وحِكمه الأساسيّة . أما الحِكم الفاتيكانيّة فهي بدون ترقيم إذ لم يذكرها «ديوجان اللايرتي» ولم يقع العثور عليها إلّا في القرن الماضي . والفقرات الناقصة (بين الرسالة إلى فيثوقلاس والرسالة إلى مينيسي . ثم بين الرسالة إلى مينيسي والحِكم الأساسيّة) هي تعليقات لديوجان اللايرتي .

- الملاحظات بأسفل الصفحات هي من وضعنا .

رسالة إلى هيرودوت

من أبيقور إلى هيرودوت ، تحية طيبة ،

بما أنه يتعدّر على العديد من الأشخاص ، يا عزيزي هيرودوت . مطالعة³⁵ كل ما كتبه عن الطبيعة وفحص مؤلفاتي المستفيضة فحسا دقيقا ، فأني قد ألّفت هذا الموجز لكامل فلسفتي حتى يحفظوا في ذاكرتهم أفكاري الرئيسية وحتى يسهل عليهم الرجوع إليها في كل مناسبة وكلما أوقفهم صعوبة أثناء أنشغالهم بدراسة الطبيعة . بل لعل أولئك الذين توغلوا بما فيه الكفاية في دراسة الكون في حاجة هم أيضا إلى تذكّر الخطوط العريضة لكامل مذهبي . إذ نحن غالباً ما نكون في حاجة إلى إلقاء نظرة شاملة على الأشياء ، في حين أننا لا نحتاج دوماً إلى إدراك الجزئيات . وعلى ذلك لا بدّ ، من جهة ، أن³⁶ نتقدّم باستمرار في استقصاء الكون ، ومن جهة أخرى ، أن نزوّد ذاكرتنا بما هو ضروري لتكوين نظرة شاملة للأشياء . وسنصل أيضاً ، بعد إدراك الخصائص الرئيسية وإقرارها ، إلى معرفة الجزئيات معرفة دقيقة . إذ حتى الذي يمتاز بثقافة كاملة سيجني من المعرفة الشاملة والدقيقة فائدة جمّة تتمثل في دقة استعمال المعاني وفي ردّ جميع الأشياء إلى عناصر بسيطة وإلى قواعد . ذلك أنه لا يمكن معرفة ما جمّعه الدراسة المستفيضة للطبيعة إن لم يكن فكرنا قادراً ، في الوقت نفسه وبواسطة قواعد مختصرة ، على الإلمام بالجزئيات المفحوصة جيّداً .

37 ولما كانت هذه الطريقة مفيدة لكلّ المنشغلين بدراسة الطبيعة ، ومادّمت أوصي باستمرار بهذه الدراسة نظرا لما جعلتني أتمتع به من هدوء تام ، ها أنا ذا قد أعددت لك هذا الموجز وهذا العرض المبسّط لجميع نظرياتي .

فلا بدّ ، يا عزيزي هيروذوت ، أن نبحث بادىء ذي بدء عن المعاني الموجودة خلف الكلمات لكي نردّ إليها آراءنا والمواضيع التي تناقشها أو نشكّ فيها ، فنصبح عندئذ قادرين على الحكم وتصحيح الأشياء جليّة وفي غير حاجة دائمة إلى البرهان ، وإلّا كانت الكلمات الجوفاء مكسبتا الوحيد . وفلا إن نحن كنّا نرغب في امتلاك حدّ ما لنقيس عليه موضوع النقاش أو الشك أو آراءنا عموما ، فإنه لا مندوحة من إبراز الدلالة الأصلية لكلّ كلمة بحيث تصبح هذه الدلالة في غير حاجة إلى برهان . وعلاوة على ذلك ينبغي القيام بمعاينة كاملة للإحساسات وللمعاني الحقيقية للفكر أو لأي معيار آخر ، وأيضا للإنفعالات الطاغية ، حتى يتسنى إعطاء بعض البيانات حول ما بقي معلّقا وحول اللامرئي .

39 ويجدر بنا الآن . بعد إثباتنا لهذه النقاط ، أن نركّز انتباهنا على الأشياء اللامرئية . ونقول أولا إنه لا يُولد شيء من لا شيء ، وإلّا أمكن لكل شيء أن يتولّد عن كل شيء دونما حاجة إلى أي بذر . ولو كان كل ما يغيب عن الأنظار يتحوّل إلى عدم لإنقرضت الأشياء جميعها ، إذ أنها ستحوّل إلى أشياء غير موجودة . فالكون منذ القدم على نحو ما هو عليه الآن ، وسوف يبقى هو عينه إلى الأزل . وفلا لا يمكن للكون أن يتحوّل إلى أي شيء ، إذ لا يوجد شيء خارجه ليُلجّ فيه ويحدث فيه التغيّر .

40 يتألف الكون من أجسام ومن خلاء . والإحساس هو ما يثبت لنا ، في كل المناسبات ، وجود الأجسام ، كما أنّ ما يقودنا إليه الإستدلال من تخمينات حول اللامرئي إنما يحصل بالضرورة بمقتضى هذا الإحساس ، كما سبق أن قلت أعلاه . ومن جهة أخرى ، لو لم يوجد ذلك الشيء الذي نسمّيه الخلاء أو الفضاء أو الجوهر اللامحسوس لما أمكن للأشياء أن تحتلّ حيزا ولا أن تتحرّك ، وهو ما لا يتعدّر عليها على ما يبدو .

وباستثناء هذين الشئيين لا يمكن . لا عن طريق التصرّ ولا بطريقة

مماثلة ، إدراك أي شيء آخر يكون بمثابة الجوهر الكامل لا بمثابة ما نسميه صفة أو عرضا لهذا الجوهر .

وتنقسم الأجسام إلى أجسام مركبة وأخرى تتكوّن منها الأجسام المركبة .
41 والأجسام الثانية لا تتجزأ ولا تتغير ، وهو ما ينبغي الإقرار به إذا ما أردنا ألاّ تستحيل الأشياء كلها إلى اللاوجود . وأن تبقى . على العكس . بعد انحلال المركبات ، عناصر صلبة ذات طبيعة متماسكة ويتعذر انحلالها بأي وجه من الوجوه . وعليه فإن العناصر اللامتجزئة هي جواهر الأجسام .

42 الكون لا محدود . وفعلا ، المحدود هو الذي يكون له حد . بيد أن اعتبار الحدّ يكون بالإضافة إلى شيء ما خارج هذا الحدّ . وبما أن الكون لا حدّ له فهو بدون نهاية . ولكن إن لم تكن له نهاية فهو لا نهائي ولا محدود .

والكون لا محدود أيضا من حيث عدد الأجسام وأمتداد الخلاء . ذلك أنه لو كان الخلاء لا محدودا وعدد الأجسام محدودا ، لما بقيت هذه الأجسام في أي مكان ، ولا انتشرت وتشتّتت في الخلاء اللامحدود . لأنها لن تجد مرتكزا لها ولن يعطلها أي اصطدام . ومن جهة أخرى . لو كان الخلاء محدودا لما اتسع مكان للأجسام التي هي بعدد لا محدود .

ثم إن الأجسام اللامتجزئة والمتماسكة ، التي تتكوّن منها المركبات وتستحيل إليها ، تتنوع أشكالها بصورة غير محدّدة . ذلك أنه لا يمكن للتنوع اللامحدود لأشكال المركبات أن ينتج عن عدد محدود من الأشكال البسيطة . وينطبق كل شكل من الأشكال على عدد لا محدود من الذرات ؛ إلا أن تنوع الأشكال ليس تنوعا لا محدودا إطلاقا بل هو تنوع غير محدّد فحسب . ولا
43 يمكنه أن يكون غير ذلك إلا إذا سلّمنا بأنه يمكن لحجم الذرات أن يمتدّ إلى غير نهاية .

وتتحرك الذرات منذ الأزل بدون انقطاع ؛ فلما أن تتصادم فيتعد بعضها عن بعض ، أو أن تتحابك أو تلتف بذرات قابلة للتحابك ، فيحصل لها
44 اهتزاز وتذبذب . ذلك أنه من طبيعة الخلاء أن يفصل الذرات عن بعضها البعض ، لأنه لا يستطيع أن يوفّر لها آية ركيّة . أما الصلابة الخاصة بالذرات فهي السبب في حصول الطفرة بعد الاصطدام ، بحيث يسمح تشابك

45 الذرات برجعوها بعد الإصطدام إلى وضعها السابق . وإنه لا توجد بداية لهذه الحركات ، إذ الذرات قديمة والحلاء قديم . إنَّ هذا العرض الوجيز لهذه الظواهر الجديرة بأن تحفظ في الذاكرة أنموذج للتفكير في طبيعة الأشياء .

إن العوالم الشبيهة لعالمنا أو المختلفة عنه هي الأخرى عددها لا محدود .

وفعلا ، بما أن عدد الذرات لا محدود كما سبق أن أثبتنا . فهي على ذلك تُحْمَلُ عبر أبعد المسافات ، إذ أن الذرات المولدة للعالم أو المكوّنة له لا يستوفيا عالم واحد ولا عدد كبير من العوالم الشبيهة بعالمنا أو المختلفة عنه . وبناء على ذلك لا يمتنع وجود عدد لا محدود من العوالم .

46 إن للصّور نفس الشكل الذي للأشياء الواقعية ، كما أنها تتميز عن الظواهر بدقّتها الشديدة . ولا يستبعد البتّة أن تحصل مثل هذه الإفرازات في الفضاء ، ولا أن توجد ظروف سانحة لإنتاج أشكال مُقَعَّرَةٍ ورقيقة . ولا أن يحافظ الفيض المتدفّق عن الأشياء على وضعه النسبي وعلى النظام الذي كان عليه داخل الأشياء الواقعية . إننا نسمّي هذه الصّور أشباها . وتعبّر هذه الأشباه ، أثناء تحركها في الحلاء وفي حالة عدم تعرّضها لأيّ حاجز ناتج عن أصطدام الذرات ببعضها البعض ، مسافات كبيرة للغاية في وقت قصير جداً . إذ تصبح المقاومة واللامقاومة تُعبّران عن البطء والسرعة .

47 ولا يمكن لنفس الجسم المتحرّك أن يصل في آن واحد وفي زمان مُدرك بالعقل ، إلى أماكن متعدّدة ، لأن ذلك غير معقول . وإذا ما أتى هذا الجسم في زمن معيّن من أيّ مكان من اللّا محدود ، فهو لا يأتي من المكان الذي نراه ينطلق منه ، بل هو تابع في حركته لتصادم الذرات ، رغم أننا سلّمنا إلى حدّ الآن بأن سرعة الحركة لا يعوقها عائق⁽¹⁾ . إنه لمن المفيد أن نتذكّر أيضا هذا المبدأ الأساسي .

(١) هذه الفقرة غامضة جداً . ولعلّ أحسن تأويل لها هو الذي يقّمه كونش (Marcel Conche) :

« حتى إذا ما بدا لنا أن حركة جسم ما هي آتية . أي أنها تحدث في لحظة واحدة محسوسة (وهي المدة الزمنية اللازمة للتمييز بين أجزاء الديبومة) فإن حركة هذا الجسم تتطلب في الواقع مدّة معينة من الزمن (يدركها العقل وحده) . حتى لو كانت الحركة تحدث في الحلاء » (يذكره جان سالم) (Jean Salem, Epicure, Lettres, Les intégrales de

(philo-Nathan, Paris, 1982, p.51

ولا تناقض أية ظاهرة قولنا بالرقّة المفرطة للأشباه التي تتحرّك بسرعة فائقة ، إذ أنها تجدد جميعها منفذا خاصّا ولا يعترض سبيل أغلبها أيّ حاجز ، بينما يوجد دائماً حاجز للذرات التي يكون عددها غير محدود .

48 ونضيف إلى ذلك أن سرعة تكوّن الأشباه تناهز سرعة التفكير ، وأن صدورها عن سطح الأجسام يحدث بصورة متواصلة دون أن ندرك أيّ تناقص في الأجسام ذاتها ، إذ أن كل فقدان يقع تعويضه . وتحافظ الأشباه طويلاً على نظام الذرات وعلى وضعها الذي كانت عليه في الجسم ، رغم ما يطرأ عليها أحياناً من اختلاط . وبما أنه ليس من الضروري أن تكون الأشباه مليئة ، فإنه سرعان ما تتكوّن مجموعات مترابطة في الجو ؛ ويمكن أيضاً أن تنتج مثل هذه الظواهر بطرق أخرى . وإن نحن ركّزنا نظرنا بصورة ما على المدركات البديهية وفسّرنا بها العلاقات الطبيعية التي تربط الأجسام الخارجية بنا ، فإنه لن يبقى شيء تناقضه شهادة الحواس .

49 وتجدر الملاحظة أيضاً أنه إن كنّا ندرك الصّور وإن كنّا نفكر فذلك راجع إلى أن بعض الشيء من الأجسام الخارجية يتغلغل فينا . فالأجسام لا تستطيع ، بواسطة الهواء الموجود بيننا وبينها ، ولا بواسطة أشعة ضوئية أو إفرازات متجهة منّا إليها ، أن تطبع فينا ألوانها وصورها بأفضل مما يحدث عن طريق النسخ التي تفرزها هي ذاتها والتي تكون مماثلة لها صورة ولوّنا ، والتي ، حسب حجمها المناسب ، تحترق أعيننا أو فكرنا . وتتحرك هذه النسخ بسرعة 50 كبيرة ، مما يجعلها تُنتج من جديد صورة كلّ منسجم تبقى معه في علاقة طبيعية بواسطة الضّغط المتجانس الحاصل عن تذبذب الذرات داخل الجسم الجامد . ومهما كانت الصورة التي ندركها مباشرة بفكرنا أو بحواسنا ، سواء كانت صورة جسم أو صورة صفاته ، فهي صورة شيء حقيقي . وهي ناتجة عن تواترٍ متتاليٍّ للشبه أو عن ذكرها . ولكن الحكم الباطل والخطأ يكتمان دائماً فيما يضيفه الظنّ .

51 ولو لم تكن الأشياء التي نسمّيها واقعية وحقيقية هي التي ترسل الصور التي نراها مثلاً على المرآة أو التي تظهر لنا في منامنا ، أو التي تتضمنها بعض تمثيلات الذهن أو بعض المعايير الأخرى ، لَمَّا وُجد أيّ وجه للشبه بين الصور

والأشباه . ولما وُجد الخطأ لو لم نكن نشعر في باطننا بحركة لها بالتأكيد ما يربطها بملكة التخيل ، غير أنها حركة ذات طابع مميز ؛ فإن لم يقع إثباتها أو وقع تكذيبها نكون على خطأ ، وإن وقع إثباتها أو لم يقع تكذيبها نكون على حق . فلا بد من تذكر هذا المبدأ حتى لا تتقوَّض المعايير البديهية وحتى لا يصبح الخطأ على قدم مساواة مع الحقيقة فتحدث البلبلة ويعمّ الإضطراب .

وينتج السَّمع أيضا عن تيار يصل إلينا انطلاقا من الذات البائة للصوت ، أو من الجسم الذي يحدث صدى ، أو من الجسم الذي يحدث الصوت . أو أخيرا وبوجه عام من كل ما يُنتج أنطباعا سمعيا . وينتشر هذا التيار منقسما إلى أجزاء متشابهة ومحافضة فيما بينها على علاقة معينة وعلى وحدة خاصة ترتبط بالموضوع الباث وتثير في أغلب الأحيان الإحساس المناسب له . أو تكتفي بإبراز وجوده الخارجي . ذلك أنه لا يمكن لإحساس من هذا النوع أن ينشأ بدون وجود علاقة معينة بالموضوع الخارجي (2) .

لا ينبغي أن نعتقد إذن أن الهواء يتقوَّب بالصوت أو بالدَّوي الذي يُحدثه جسم ما - فما أبعد أن يتأثر الهواء بمثل ذلك - بل إن القرع الذي يحدث في حنجرتنا عندما نطلق صوتا يُولد ضغطا على بعض الجسيمات التي تكون تيارا من طبيعة النَّفس . وهو ما يحدث فينا الانطباع السمعي .

ولنلاحظ . علاوة على ذلك . أن الجسم الذي يفرز رائحة - شأنه شأن الجسم الذي يصدر صوتا - لن يستطيع أبدا أن يُولد إحساسا ما إن لم تصدر عنه بعض الجزيئات التي تستثير العضو الشمي . بعضها بطريقة مشوشة وقبيحة . وبعضها الآخر بطريقة منظّمة ولطيفة .

ولا بد أيضا من التسليم بأنه ليس للذرات صفة أخرى غير الثقالة والحجم والصورة . وكل ما هو ملازم بالضرورة لهذه الصفة الأخيرة . ذلك أن كل صفة يطرأ عليها التغير . بينما لا تخضع الذرات لأي تغير ، إذ لا بد أن يبقى . بعد انحلال المركبات . شيء صلب وغير قابل للانحلال ، فلا يؤول

(2) لقد فضلنا في هذه الفقرة الإعتماد على الترجمة الفرنسية الواردة في كتاب جان سالم المذكور أعلاه . نظرا للموضوع الشديد لترجمة سولوفين .

التغير إلى اللاوجود . كما أنه لا ينتج عن اللاوجود وإنما عن تزايد حركة الذرات وتناقصها داخل الأجسام .

ويرتّب على ذلك أن العناصر المتحركة غير قابلة للتلف ولا تملك شيئا من الطبيعة المتغيرة ؛ وهي تتكوّن من كتلٍ ومن صُورٍ خاصة وثابتة بالضرورة .
55 وفلا إن الصورة ملازمة للأشياء التي تتحوّل أمام أنظارنا . بينما لا يكون الأمر كذلك بالنسبة إلى الخاصيات التي تزول تماما في الجسم المتغير .

ولا يجب أن نعتقد . إذا ما أردنا تجنّب الوقوع في تناقض مع ما تشهد به الظواهر ، أن كل الأحجام ممكنة للذرات ؛ غير أنه لا بدّ من التسليم بتنوّع هذه الأحجام وتباينها . فالإقرار بذلك هو ما يسمح بتفسير الإنفعالات والإحساسات . وإذا ما أردنا الإقرار بتنوّع الخاصيات فليس من المفيد أن
56 نفترض كل الأحجام الممكنة ، إذ ستوجد في هذه الحالة ذرات مرئية ، وهو ما لم يحدث أبدا ولا نتصوّر أن حدوثه ممكن .

وبالإضافة إلى ذلك لا ينبغي أن نعتقد في إمكانية وجود عدد لا محدود من الذرات المتباينة الأحجام داخل الجسم المحدود . وعلى هذا الأساس يصبح من الضروري ، ليس فحسب أن نرفض الانقسام إلى أجزاء أصغر فأصغر إلى غير نهاية لكي نتجنّب القول بهشاشة الوجود وحتى لا نقودنا تصوّراتنا للكتلة الذرية إلى ردّ الوجود إلى اللّوجود من فرط تقطيعنا لهذه الكتلة . بل أيضا ألاّ نسلم بأن الانتقال من نقطة إلى أخرى أو من جزء إلى آخر أصغر منه يتمّ داخل الأجسام المحدودة بطريقة لا متناهية .

57 وإذا ما خطر لأحد القول بأن الجسم المحدود يحتوي على عدد لا محدود من الذرات المتباينة الحجم . فإنّه يستحيل علينا فهم ما يدلي به . إذ كيف يمكن لحجم الجسم أن يبقى محدودا ؟ فن البديهي أن الذرات اللامتناهية العدد هي ذات حجم معيّن ، ومهما كان حجمها فإن حجم الجسم سيكون لا محدودا . ومن جهة أخرى ، لما كان طرف الجسم المحدود قابلا للإدراك ، رغم أنه يتعذّر إدراكه في ذاته ومنفصلا عن الجسم ، فإنه لا يمكن أن نتصوّر أن الطرف الذي يليه ليس من طبيعته ، بحيث تتواصل حركة الفكر الذي يتقلّ من طرف إلى آخر ، وفي اتجاه صِغَرٍ متزايدٍ إلى ما لا نهاية له .

58 ولا ينبغي أن نتصور الحد الأدنى المحسوس من طبيعة مماثلة لطبيعة الجسم الذي يجوز فيه الانتقال من جزء إلى آخر ، ولا أنه من طبيعة مغايرة لها تماماً ، بل أنه يشارك هذا الجسم في بعض الشيء . إلا أنه إذا ما أدت هذه المشاركة إلى إدراك تشابه بينهما ، بحيث نصبح نميز داخل الحد الأدنى المحسوس بين جزء هنا وجزء هناك ، فإننا نكون في هذه الحالة وبالنسبة إلى كل واحد من هذه الأجزاء إزاء حد أدنى . من جديد .

وبناء على ما تقدم ، إننا نعتبر هذه الحدود الدنيا المحسوسة معطى أولاً ومنطلقاً لنا في العالم المحسوس ، فلا نترل إلى أسفل من ذلك ولا نعتبر في هذا المعطى الأول كثرة متجمعة في شيء واحد ولا وحدة من أجزاء أجزاء . وكل حد من هذه الحدود الدنيا المحسوسة هو عبارة عن مقياس للحجم ، بحيث يكون عددها أكبر داخل الأجسام الأعظم ، وأقل داخل الأجسام الأصغر . وعليه فلا بد من التسليم بأن الحد الأدنى الموجود في الذرة هو بالإضافة إلى الذرة كالحد الأدنى المحسوس بالنسبة إلى الجسم المحسوس . فالتناسب جلي في هذه الحالة التي لا يختلف فيها الحد الأدنى في الذرة عن الحد الأدنى المحسوس إلا من حيث الصغر . ونحن قد أثبتنا فعلاً . بالمقارنة مع الأجسام المحسوسة . أن للذرة حجماً . وذلك بالتزول في الصغر إلى أقصى الحدود . فلا بد إذن من الاعتقاد في وجود حدود دنيا لا تتجزأ داخل الذرات . وهذه الحدود الدنيا هي المقياس الأصلي الذي يسمح بتحديد كل الأجسام ، كبيرها وصغيرها . لا سيما أنه بوسع العقل اعتبار الأشياء اللامرئية . إن الطبيعة المشتركة الموجودة بين الحدود الدنيا من الأحجام داخل الذرات وبين الحدود الدنيا المحسوسة التي يتعدّر الانتقال داخلها من جزء إلى آخر ، كافٍ لكي يقودنا إلى مثل هذه النتيجة . ولا يمكن التسليم بأن هذه الحدود الدنيا من الأحجام داخل الذرة يمكنها أن توجد منفصلة بعضها عن بعض وأن تتحرك وتتجمع لتكون مركبات .

61 وإنه لا يمكن أن ننسب إلى الفضاء اللامحدود علواً أو سفلاً بمعنى العلو المطلق أو السفلى المطلق . ذلك أنه مهما ارتفعنا إلى فوق انطلاقاً من المكان الذي نوجد فيه وفي اتجاه اللامحدود فإننا لن ندرك أبداً الحد الأقصى . ومن جهة أخرى . إن ما يمتد إلى غير نهاية تحت هذا المكان الذي نتصوره لا يمكنه

أن يكون في الوقت ذاته عاليا وأسفلا بالنسبة إلى نفس النقطة ؛ فذلك لا يعقل قط .

وأنطلاقا من هذا الاعتبار لابدّ من التمييز بين الحركة التي تتواصل بدون نهاية إلى الفوق والحركة التي تتواصل بدون نهاية نحو الأسفل . حتى لو أعترضت سبيل الجسم المتحرّك إلى الفوق أقدام أولئك الذين يعيشون فوقنا . وحتى لو أعترضت سبيل الجسم المتّجه نحو الأسفل رؤوس من يوجدون تحتنا . فنحن نتصوّر الحركة في جملتها بما هي تحدث في اتجاهين متقابلين بصورة لا متناهية .

61 ولا يعترض سبيل الذرات المتقلّبة عبر الخلاء أيّ حاجز ؛ وبالتالي فهي تتحرّك جميعها بسرعة واحدة . ذلك أن حركة الذرات الثقيلة ليست أسرع من حركة الذرات الصغيرة والخفيفة ، مادامت جميعها لا تلقى أدنى مقاومة . كما أن الذرات الصغيرة ليست أكثر سرعة من الذرات الكبيرة . مادامت تجد جميعها متّقدّا لها ولا تخضع لأية مقاومة ، مما يجعلها قادرة على قطع مسافة ما في أقلّ وقت ممكن . ولا يوجد أيضا تباين في السرعة بين الحركة نحو الأعلى ، والحركة المنحرفة من جرّاء الإضطدامات ، والحركة المتّجهة نحو الأسفل بموجب الثقالة الخاصة بالذرات . وطالما تحافظ الذرة على إحدى هذه الحركات فإن أنتقالها يتمّ بسرعة الفكر ، إلى حين أن تستدرجها علة خارجية أو ثقلاتها الخاصة إلى التصدّي للدفعة الحاصلة لها .

62 بيد أن الأجسام المركّبة تختلف سرعة بعضها عن بعض . رغم أن سرعة الذرات المكوّنة لها متساوية ، لأن هذه الذرات تتّجه إلى نفس المكان في حين أدنى من الزمن المتواصل . في حين أنها لا تصل إلى نفس المكان في حقبة الزمن المدرك من قبل العقل ؛ بل هي في الغالب تصطدم ببعضها البعض قبل أن تصبح حركتها المتواصلة مدركة من قبل الحواس (3) .

(3) يكتب سولوفين موضّحا هذه الفقرة : « بينما تقطع الذرات الحرّة المتحركة في الخلاء فضاء لا محدودا في مدّة زمنية لا تدرك إلا بالعقل وحده . أي في مدّة قصيرة للغاية . فإن حركتها تصبح في الأثناء أقلّ سرعة وقابلة للإدراك الحسيّ بعد أن تصطدم ببعضها البعض وبعد تكوينها لأجسام مركّبة . وفي هذه الحالة تصبح الذرات تنطلق من مكان محدّد وتصل إلى مكان محدّد

وفما يتعلق بما يضيفه الفكر إلى الأشياء اللأمرئية من كون الأزمنة المدركة بالعقل تفترض اتصال الحركة ، فإن ذلك لا يصدق على حالات من هذا النوع . ولا ينبغي أن نعتبر شيئاً ما صادقاً إلا إذا كان قابلاً للإدراك الحسي ، أو إذا تم إدراكه عن طريق تمثيلات الفكر المباشرة .

63 ومن هذا المنطلق لابدّ من التسليم ، بالإعتماد على الإحساسات وعلى المشاعر - إذ سنصل بهذه الطريقة إلى اليقين الثابت - بأن النفس جسم يتركب من جزيئات دقيقة منتشرة في كامل الجسد ، وأنها أشبه ما يكون بنفس مختلط بالحرارة . إذ هي مماثلة من جهة للنفس ومن جهة ثانية للحرارة . إلا أن جزءاً معيناً من النفس يتميز عن النفس والحرارة بقرته المفرطة ، مما يجعله شديد الاتصال بالجسد . وهو ما تثبته بكل بداهة قوى النفس وأنفعالاتها وسرعة حركاتها وتاملاتها وكل الأشياء التي يؤدي فقدانها إلى الموت . ولابدّ من التسليم أيضاً بأن النفس هي العلة الرئيسية للإحساس ، وبأن ذلك لا يتسنى لها إلا لكونها تسكن الجسد . ولما كان هذا الأخير هو ما يسمح للنفس بالإحساس . فهو يأخذ نصيبه منه ، غير أنه لا يشارك النفس في كل ملكاتها . لذلك فإن الجسد يفقد الإحساس حالما تغادره النفس . لا سيما أنه لا يكتسب الإحساس بذاته وحدها ، بل النفس التي تنشأ معه هي التي تولده فيه . ذلك أن النفس ، بعد تنميتها لقدراتها الخاصة عن طريق الإثارة الحاصلة لها وبعد امتلاكها للإحساس ، تنقل هذا الأخير إلى الجسد المتصل بها والمطابق لها كما سبق أن قلت .

65 وعلى ذلك فإن النفس لا تنفك تحسّ أبدا طالما هي حالة بالجسد ، حتى في صورة ما إذا انفصل جزء من أجزاء هذا الأخير عنه . ومهما كانت الحسارة الحاصلة للنفس نتيجة ارتخاء كامل الجسد أو بعض أجزائه فإن النفس

آخر في مدّة زمنية محسوسة . أي قابلة للقياس . إن أبيقور يؤكد على هذه النقطة بالذات لكي يجعلنا ندرك كيف يمكن لسرعة الذرات اللامحدودة أن تتحوّل إلى سرعة محدودة . ولا بدّ من التذكير . طبقاً لمبدأ الحركة الأبدية للذرات . بأن هذه الأخيرة لا تقف عن الحركة عندما تكون داخل جسم مركّب . بل هي تقوم بحركة اهتزازية (راجع كتاب « سولوفين » المذكور سابقاً . وتعليقه على الفقرة 62 من الرسالة إلى هيرودوت) .

ستحافظ على الإحساس طالما هي باقية . وعلى العكس فإن الجسد الذي تبقى بعض أجزائه أو يبقى كاملا يفقد مع ذلك الإحساس إذا ما أندثرت الذرات المكوّنة لجوهر النفس .

ولكن إذا ما انحَلَّ الجسد بأكمله فإن النفس تتبدّد فلا تبقى ملكاتها ولا يستثيرها شيء وتصبح بهذه الصورة فاقدة للإحساس . فنحن لا نتصوّر كيف يمكن للنفس ، إذا ما غادرت الجسد وإذا ما تغيّرت طبيعة هذا الغشاء الذي يحبسها أن تشعر رغم ذلك بنفس المثيرات التي كانت تشعر بها داخله .
وعلاوة على ذلك قد يُفهم من اللاّجسمانية المنسوبة إلى النفس أن هذه العبارة تشير 67
حقا إلى وجود لا جسماني ، في حين أنه لا يمكن تصوّر أيّ وجود لا جسماني باستثناء الخلاء . فالخلاء لا يفعل ولا ينفع ، بل هو ما يسمح للأجسام بالتحرك عبره . وعليه فإن القول بلا جسمانية النفس هو مجرد هراء ؛ إذ لو كانت النفس لا جسمانية لما أمكنها أن تفعل أو تفعل . بيد أن النفس تفعل 68
وتفعل . كما هو بديهي بذاته . تلك هي نظريتنا في طبيعة النفس . ولا بدّ من تذكّر ما قلناه في بداية هذه الرسالة ومن تطبيق الإستدلالات حول طبيعة النفس على الانفعالات والإحساسات . وسنصل بهذه الطريقة إلى وضع قواعد خاصة تسمح بدراسة دقائق الأشياء بطريقة ثابتة .

ولا ينبغي أن ننظر إلى الصّور والألوان والأحجام والأثقال وكل الخاصيات التي ننسبها إلى الأجسام كصفات لجميع الأشياء أو للأشياء المرئية والمدرّكة عن طريق الإحساس فحسب ، على أنها موجودة كجواهر منفصلة - فهذا لا يُعقل - ولا على أنها فاقدة تماما للوجود ، ولا على أنها موجودات لا 69
جسمانية عالقة بالجسم . ولا على أنها أجزاء من هذا الأخير . بل لا بدّ من التسليم بأن طبيعة الجسم الثابتة تقوم أساسا على هذه الخاصيات . غير أن الجسم ليس مجرد تجميع لها . على نحو ما يحدث للجسم الكبير الذي يتكوّن من عناصر أولى أو من أجسام متجاورة أصغر منه حجما . فالجسم . كما قلت ، يحصل على طبيعته الثابتة من كل تلك الخاصيات التي تكون كل واحدة منها موضوع إدراك خاص . إلا أن الجسم يُدرّك معها في نفس الوقت . إذ هي لا تفصل عنه أبدا . كما أن المعنى الجملي للجسم هو المحدّد لصفته كجسم .

70 ومن جهة أخرى ، ليست الأعراض العالقة بالأجسام ملازمة لها باستمرار . ولا ينبغي أن نجعل منها موجودات لا مرئية أو لا جسمية (4) .

وباستعمالنا لهذه العبارة الشائعة للإشارة إليها إننا نبيّن أن الخاصيات العرضية لا تملك طبيعة الوجود المركّب الذي نسمّيه جسما عند إدراكنا له كاملا ، ولا طبيعة الخاصيات الثابتة التي لا يمكن للجسم أن يدرك بدونها . ويتم إدراك هذه الخاصيات العرضية مع الإدراك المباشر للأجسام المقترنة بها . إلا أن ذلك لا يحصل إلا عند ظهور الأعراض التي ليست ملازمة للأجسام على الدوام .

ولا يجب إقصاء هذه الأعراض البديهية عن الوجود بداعي أنها لا تملك طبيعة الكلّ الذي تظهر فيه والذي نسمّيه جسما ، ولا طبيعة الخاصيات المقترنة به بصورة دائمة . كما أنه لا يجب الاعتقاد أنها توجد في ذاتها (فهذا لا يصدق عليها ولا على الخاصيات الثابتة) بل الأصحّ أن تُعتبر جميعها ، كما هو بديهي ، أعراضا للجسم ، لا صفات ملازمة له على الدوام أو جواهر قائمة بذاتها ؛ فلا بد من اعتبارها على نحو إدراكنا الحسي لطبيعتها الخاصة .

72 والآن لابدّ من التأكيد الشديد على التصوّر الآتي للزمان : إن دراسة الزمان لا تكون بنفس الطريقة التي ندرس بها الظواهر الأخرى ، مثل الظواهر الكامنة في موضوع عيني ، أي أن هذه الدراسة لا تنطلق من الأفكار المسبقة التي نعثر عليها في ذاتها وإنما من الظاهرة البديهية التي تقودنا إلى إثبات طول الزمن أو قصره بتطبيق هذا الوصف عليه عن طريق القياس .

وللإشارة إلى الزمن ينبغي استعمال مفردات متداولة ، لا أن نستبدلها بمفردات أخرى بداعي أنها أفضل منها . وينبغي أيضا أن لا ننسب إليه صفات غريبة بزعم أنها مماثلة لمحتوى طبيعته الخاصة (وهو ما يفعله بعضهم) . بل الأجدى أن نتأمّل في الإدراكات البسيطة التي تسمح لنا بتكوين فكرة الزمن والتي نعتد عليها في قياسنا له . ويمكن أن نتيقّن ، بتأمّل بسيط ودونما حاجة إلى الاستدلال ، من أننا نكوّن هذه الفكرة انطلاقا من تعاقب الليل والنهار ومن أقسامها ، وأنطلاقا من الإحساسات والمشاعر ومن

(4) بمعنى أنها ليست من طبيعة الذرة ولا من طبيعة الحلاء .

حالات الحمول ، ومن حالات الحركة والسكون ، مفترضين في كل هذه الحالات وجود خاصية مميزة نسميها الزمن .

ونضيف إلى كل ما تقدم أن العوالم ، وكل كتلة ذرية محدودة من صنف الأشياء التي ندرکہا باستمرار من حوالينا ، هي صادرة عن اللامحدود . فالعوالم جميعها ، كبيرها وصغيرها ، متولدة عن دوامات معينة ، كما أن جميع الأشياء مآلها الإخلال ، بعضها بسرعة أكبر والبعض الآخر بأكثر ببطء ، وبعضها نتيجة لعلّة ما والبعض الآخر نتيجة لعلّة أخرى . ولا يجب 74 الاعتقاد أن صورة العوالم هي بالضرورة صورة واحدة . ولا يمكن البرهنة على أنه يجوز للبدور التي تولدت عنها الكائنات الحيّة والنباتات وجميع الأشياء المنظورة الأخرى أن توجد أو أن لا توجد في عالم دون آخر .

وما تجدر ملاحظته هو أن الطبيعة البشرية تكتسب معارفها الكثيرة 75 والمتنوعة عن طريق اتصالها بالأشياء وبمقتضى الضرورة . وعلى إثر ذلك يبحث العقل بكامل الدقة فيما وهبته إياه الطبيعة مضيفا إلى ذلك أكتشافات جديدة ، تارة بسرعة كبيرة وطورا بكل بطء ، بحيث يكون تقدّمه كبيرا في بعض الفترات وقليلًا في فترات أخرى . ويترتب على ذلك أن الأسماء لا تقوم في أصلها على مجرد تواضعات ، بل البنية الطبيعية الخاصة بأفراد كل شعب من الشعوب هي التي تنطبع بإحساسات خاضة وتتقبل صورًا جزئية للأشياء ، فتدفع الهواء خارج الحنجرة بطريقة معينة مشكّلة إياه حسب الإنفعالات والصّور ، وبطريقة تختلف باختلاف الشعوب واختلاف أمصارها . وبعد ذلك يُنشئ كل شعب مفردات محدّدة يسمح أستهالها العام 76 من قبل الأفراد بالإشارة إلى الأشياء بأقل غموض وأكثر إيجاز . وأخيرا إن أولئك الذين أوردوا بعض الأشياء التي كانوا يعرفونها معرفة جيدة والتي كانت مجهولة من قبلهم ، قد اضطروا إلى ابتكار بعض المفردات للإشارة إليها ، ثم تبنّى غيرهم من الناس هذه المفردات التي استوعبوها عن طريق التعقل والتفكير وأولوها بالإعتماد على ما تعودوه من تلازم بين العلل الظاهرة وبين إطلاق الأفراد لأصوات معينة .

وفيما يتعلق بالأجرام السماوية لا يجب الاعتقاد بأن حركتها وتغيّر اتجاهها وكسوفها وشروقها وغروبها وكل الظواهر الأخرى التي من نفس القبيل هي

77 ناتجة عن فعل كائن منظم لها ، وأن هذا الكائن يتمتع في نفس الوقت بالسعادة المطلقة وبالخلود ؛ إذ المشاغل والهموم والغضب والحياة لا تنفق مع الغبطة ، بل هي مقترنة بالضعف والخوف والتعبية . ولا يجب أن نعتقد أيضا أن الأجسام السماوية ، المتكوّنة من نيران متكثّلة ، تنعم بالسعادة وأنها تتحرك بمقتضى إرادتها الخاصة . بيد أنه لا بدّ من المحافظة على الألفاظ والأسماء التي تعبّر بها عن احترام الجلالة ، خشية أن تؤول بعض الأسماء غير المناسبة إلى صدور آراء منافية لهذا الإحترام . وإن لم نفعل فإن التناقض سيولّد أشدّ الإضطراب في النفوس . لذلك لا بدّ من افتراض أن حركات الأفلاك الدورية صادرة بالضرورة عن الدوامات الأصلية المولّدة كل واحدة منها لعالم ما .

78 ولا شك أن غاية الطبيعيات هي البحث الدقيق عن علل الظواهر الرئيسية . وأن الغبطة تتمثّل في معرفة الظواهر السماوية وفي تحديد ماهيتها وماهية كل الظواهر الماثلة التي تساهم دراستها في تحقيق السعادة . ولا يجوز . علاوة على ذلك . الإقرار بأنه يمكن تفسير كل هذه الأشياء بطرق مختلفة أو أنه بإمكانها أن تكون على غير ما هي عليه . إذ أنه لا يمكن للطبيعة الخالدة المغتبطة أن تتضمّن أيّ شيء مولّد للنشاز والفوضى ؛ وإنه لمن الهين على العقل أن يدرك أن الأمر هو بهذه الصورة .

79 وفيما يتعلق بدراسة الغروب والشروق والكسوف ومدار الشمس وجميع الظواهر الماثلة . فهي لا تساهم قطّ في تحقيق السعادة الناجمة عن المعرفة ، إذ أن الذين يعرفون هذه الظواهر ولكن يجهلون ماهيتها وعللها الرئيسية يشعرون بنفس الخوف الذي يمكن أن يتناهم لو كانوا لا يعرفون ما يعرفون ، بل لعل خوفهم يكون أشدّ لأن حيرتهم الناتجة عن معرفة تلك الظواهر لا تزول بإدراك النظام الكلي للعالم . لذلك يجوز أن نتصوّر أسبابا عديدة للغروب والشروق والكسوف ومدار الشمس والظواهر الأخرى التي من نفس النوع ، مثلاً هو الحال بالنسبة إلى الظواهر الجزئية التي تحدث على الأرض .

80 ولا يجب أن نعتقد أن هذه الأشياء لم تدرس بما فيه الكفاية لكي نفوز بالغبطة والأتراكسيا . وبعد التثبت في أشكال تجلّي نفس الظاهرة الأرضية من حوالينا لا بدّ من البحث عن علّة الظواهر التي تحدث في الفضاءات العلوية

وعلة كل الأشياء التي لا تزال مجهولة . ولن نحترم البتة أولئك الذين يجهلون الأشياء التي تحصل بطريقة واحدة أو بطرق متعددة . والذين لا ينتهون إلى الأوهام الناتجة عن المسافات ، والذين يجهلون أيضا في أية حالة يمكن الفوز بالأتراكسيا وفي أية حالة يتعذر التمتع بها .

ولئن كنّا نعتقد أنه يجوز لظاهرة ما أن تتجلى بطريقة أو بأخرى . فإن إمكان تجليها بطرق متعددة لن يمنعنا من التمتع بالأتراكسيا .

- وبعد كل هذه الإعتبارات لابدّ من التيقّن أن أشدّ اضطراب يمكن أن يحدث للنفس البشرية إنما ينتج عن كوننا نظن أن الأجسام السماوية كانتات مغبطة وخالدة ، في حين أننا ننسب إليها في نفس الوقت صفات مناقضة للغبطة والخلود ، كالرغبات والأفعال والأغراض . وينتج الإضطراب أيضا عن كوننا نصدّق بالأساطير فنترقب أو نتوقّع عذابا أبديا . بل نحن نخشى حالة اللاشعور الخاصة بالموت . كما لو كان للموت أية صلة بنا . وينتج الإضطراب أخيرا عن كون جميع هذه الإنفعالات لا تنتج عن رأي حصيف وإنما عن شعور مندفع ، بحيث يكون الشعور بالإضطراب أشدّ عند ذلك الذي لم يستجّل موضوع خوفه ، منه عند ذلك الذي تكون لديه فكرة سديدة عن الأشياء التي ينبغي الخوف منها . إن راحة النفس لا تتحقق إلا بالتجرّد من الخوف وبشرط أن نحفظ في ذاكرتنا المبادئ العامة لجميع الأشياء .

لذلك ينبغي أن نركّز فكرنا على الإنفعالات الحاضرة وعلى الإحساسات - على الإحساسات المشتركة عندما يكون الموضوع مشتركا وعلى الإحساسات الخاصة عندما يكون الموضوع فردا خاصا - كما ينبغي التركيز على البداهة الكاملة لكل معيار من المعايير . إذ بفحصنا المليّ لهذه الأشياء ستوصل إلى اكتشاف العوامل الحقيقية للإضطراب والخوف . كما أن تحديد علل الظواهر السماوية أو غيرها من الظواهر سيخلصنا مما يُرعب بقية الناس إلى أقصى الحدود .

- تلك هي ، عزيزي هيرودوت ، بكل إيجاز ، أهم الأفكار التي أردت أن أقدّمها لك حول طبيعة الكون . وأنا على يقين من أن الذي يفهم مذهبي هذا فهمها صحيحا ويسير وفقاً له دون حاجة إلى التوغّل في الجزئيات سوف يكون

متفوقا جدا على بقية الناس ، إذ أنه سيستجلي بنفسه العديد من المسائل التي تعمقنا في تحليلها في أعمالنا الكاملة ؛ وسوف تساعدنا دائما الأفكار المنقوشة في ذاكرته ، إذ أن الذي يعتمد على هذه الأفكار يصبح قادرا ، بعد فحص دقيق للأشياء ، أن يتوغل أكثر فأكثر في بحثها . أما الذين لا يقدرّون على البحث الحقيقي فإنه يمكنهم الاعتزال والوصول ، بفكرهم وحده ، إلى إدراك الحقائق الأساسية من أجل حياة هادئة .

رسالة إلى فيثوقلاس

من أبيقور إلى فيثوقلاس ، تحية طيبة ،

84 لقد سلمني كليون رسالتك التي ما أنقطعت تعبر فيها عن مشاعر الصداقة التي تكنها لي في مقابل ما أحضه لك من الود . إنك قد أفلحت في استذكار ما كان يحدث بيننا من مجادلات في موضوع الحياة السعيدة ، كما أنك طلبت مني أن أبعث لك موجزا دقيقا عن الظواهر السماوية يسهل عليك حفظه ، إذ يصعب عليك حقاً أن تتذكر كل التعاليم التي تتضمنها مصنفاتي الأخرى ، رغم أنك ، على حد قولك ، تحمل هذه المصنفات معك باستمرار . إني أستجيب لطلبك بكل سرور ، وإن الآمال التي أعلقها عليك لكبيرة .

85 وها أنا ذا أقدم لك ، بالإضافة إلى كل ما سبق أن كتبت ، هذه التوضيحات التي ستكون مفيدة للعديد من الآخرين ، ولا سيما لأولئك الذين بدأوا يتدوّنون الفيزياء الحقيقية ، وأيضاً لأولئك الذين يتوغلون أكثر من غيرهم في البحث .

فحاول إذن أن تفهم أفكارني وأن ترسمها بذاكرتك لتفحصها فحسباً دقيقاً وضافياً ، مثلاً كان الشأن بالنسبة إلى الموجز الصغير الذي أرسلته إلى هيرودوت .

فأعلم بادیء ذي بدء أن معرفة الظواهر السماوية ، سواء اعتبرنا هذه الظواهر في حد ذاتها أو في علاقتها بظواهر أخرى ، لا تهدف إلى غير الفوز براحة النفس وبالثقة الثابتة . ثم إنه لا يجب أستعمال القوة للحصول على ما 86 يستحيل الحصول عليه ، ولا النظر إلى جميع الأشياء بنفس المنظار المائل للإستدلالات حول الحياة أو الإستدلالات التي ترمي إلى أستجلاء المسائل الطبيعية ، كأن نتصور مثلا أن الكون يتألف من أجسام ومن جوهر غير محسوس (الخلاء) ، أو أن الذرات عناصر أولية ، أو أن نتصور أشياء أخرى من نفس القبيل وموافقة للظواهر ؛ غير أن مثل هذه التصورات لا تنطبق على الظواهر التي تحدث في المناطق العلوية ، إذ أن أسبابا عديدة تتحكم في ظهورها ، كما أن وجودها يحتمل تأويلات شتى تتفق رغم تنوعها مع الإدراكات الحسية . إن دراسة الطبيعة تقتضي منا ألا نقيم أبحاثنا على قوانين 87 تعسفية وعلى مبادئ هشة ، بل أن ننتبه إلى ما توحى به الظواهر ؛ إذ أننا لا نحتاج إلى نظريات خاصة وآراء لا طائل تحتها بقدر ما نحتاج إلى العيش بدون اضطراب . إن ما يمنحنا الهدوء التام هو قبول الأشياء لتفسيرات متعددة تقوم على فرضيات موافقة للظواهر ، لاسمّا إذا سلّمنا بما يحدث لهذه الظواهر على وجه الإحتمال . أما إذا حافظنا على رأي وأبطلنا الآخر رغم اتفاق كليهما مع الظواهر ، فإننا نكون قد غادرنا بلا شك مجال الفيزياء للتوقع في الأسطورة .

إن الظواهر التي تحدث بالقرب منا والتي نستطيع حقا مشاهدتها إنما تشير إلى الطريقة التي تحدث بها الظواهر في المناطق العلوية . أما هذه الظواهر الأخيرة فإنه يتعذر ، على العكس ، مشاهدتها بصورة مباشرة ، كما أنه يجوز 88 حدوثها بطرق مختلفة . إلا أنه لا بدّ من مشاهدة كل ظاهرة بكامل الدقة ولا بدّ من تحديد وضعها بالإضافة إلى كل ما له علاقة بها . وإن الأحداث التي نشاهدها من حوالينا لا تكذب البتّة أن تلك الظواهر قد تحدث بطرق متنوعة .

إن العالم جزء من الكون الذي يتضمّن الأفلاك والأرض وجميع الظواهر ، وهذا العالم قد انفصل عن اللامتناهي ، وهو محدود بغشاء رقيق أو سميك ، كما أن انحلاله سوف يؤول إلى انهيار كل مضمونه . ويمكن أن تكون لهذا العالم حركة دائرية أو أن يكون ثابتا ، كما يمكن لشكله أن يكون كرويا أو

مثلاً أو غير ذلك من الأشكال ، إذ أن جميع هذه الحالات جائزة . وإن ذلك لا يتناقض مع أية ظاهرة من ظواهر عالمنا الذي لا نرى له حداً . كما أنه يجوز تصوّر عدد لا محدود من العوالم الشبيهة بهذا العالم ، وأنه يمكن لعالم ما أن ينشأ داخل عالم آخر أو بين العوالم (إني أطلق هذا اللفظ على الفضاء الفاصل بين العوالم) ، أو في فضاء يحتوي على خلاء كثير ، ولكن ذلك لا يحدث ، كما يزعم بعضهم ، داخل فضاء فسيح كلّ خلاء .

وينشأ عالم ما عندما تتدفق ذرات من نوع خاص من عالم آخر أو من عدة عوالم أو من الفضاء الحلوي الفاصل بين العوالم . فهذه الذرات تتكثّر تدريجياً وترتبط ببعضها البعض وتنتقل عند الإقتضاء من مكان إلى آخر ، وتلقّى باستمرار تيارات من الذرات تصلها من مناطق أخرى حافلة بها ، إلى أن تبلغ مرحلة الإكتمال والإستقرار ، وتبقى هذه التشكيلة طالما صمدت الأسس أمام النمو المتزايد . ولا يكفي أن تراكُم الذرات أو أن تحدث دوامة في الخلاء لكي ينشأ بالضرورة عالم فينمو إلى حدّ أن يصطدم بعالم آخر ، كما يزعم بعض الذين نلقبهم بالطبيعيين ؛ إذ أن ذلك يتناقض مع الظواهر .

ولم تنشأ الشمس والقمر والأفلاك الأخرى على حدة قبل أن تنضمّ إلى العالم ، بل هي نشأت معه في آن واحد وتكوّنت بتكثّل وتدوّم عدد من الجواهر الدقيقة التي لها طبيعة الماء أو النار أو الإثنين معا . ذاك ما يوحي به الإحساس .

وفيما يتعلق بحجم الشمس والقمر وبقية الأفلاك فهو ، بالنسبة إلينا ، على نحو ما يظهر عليه . ولكن يجوز لهذا الحجم أن يكون في ذاته أعظم أو أقلّ مما يبدو عليه ، أو مساوياً لما ندركه . إذ كذا الشأن بالنسبة إلى النيران التي نراها على البسيطة على مسافة معينة والتي نحكم عليها وفقاً للإحساس . ويمكن أن ندحض بسهولة كل اعتراض يقع توجيهه إلى هذا القسم من مذهبتنا إن نحن تأملنا جيداً في بداة الظواهر ، وهو ما يبيّنه في كتبنا عن الطبيعة .

يكون طلوع الشمس والقمر وبقية الأفلاك ويكون غروبها عن طريق

أنشعائها وأنطفائها المتعاقبين ، شريطة أن تتحقق ظروف معينة في كلتا الجهتين⁽¹⁾ ، إذ لا تتناقض أية ظاهرة مع ذلك .

ويمكن أيضا تفسير ظهور الأفلاك وغروبها وبيزوغها فوق سطح الأرض وأختفائها وراء جسم كثيف . ولا يتناقض ذلك مع أية ظاهرة أيضا . ومن المحتمل أن حركة هذه الأفلاك تنتج عن دوران السماء كلها أو - إن افترضنا أنها للسماء ثابتة - عن دورانها الخاص الذي حصل لها بالضرورة منذ نشأة العالم بوصف البدء ، أو عن حرارة نيرانها المنتشرة بتدرج من مكان إلى آخر .

93 ويتبع تراجع الشمس والقمر⁽²⁾ عن أحناء السماء وميلها الذي يحدث بالضرورة في أوقات محدّدة ، كما يجوز تفسير ذلك أيضا بمجاري الهواء المتكاثرة ، أو بالاحتراق الحاصل للمادة التي تعترض سبيل الفلكين المتحرّكين ويتوقّف هذين الفلكين عند غياب تلك المادة ، أو أخيرا بالدوامة الأصلية التي جعلت الأفلاك تتحرّك وفق مدار لولبي . إن كل هذه التصورات وكل التصورات الأخرى المماثلة لها لا تتناقض مع أية ظاهرة بديهية ، على شرط أن نرضى بما هو ممكن وجائز في مسائل من هذا النوع وأن يتفق كل تصوّر من هذه التصورات مع الظواهر ، دونما أكثرات يبدع علماء الفلك الفظة .

94 ويمكن لدوران القمر ونقصانه أن يحدثا إما بدورانه الخاص ، أو بالهيئة التي يكون عليها الهواء ، أو بتوسّط جسم كثيف ، أو أخيرا بطريقة من الطرق التي توحى بها لنا الظواهر الأرضية لتفسير تغيّر أشكال القمر ، شريطة ألا يحظى تفسير معين واحد بأعبارنا وألا نرمي عرض الحائط بقية التفسيرات دون النظر فيما يقدر الإنسان على معرفته وما لا يقدر عليه ، إذ أن ذلك قد يجعلنا نرغب في معرفة المستحيل . ومن الجائز أيضا أن القمر يستمدّ نوره من ذاته أو من الشمس ؛ إذ نحن نرى على الأرض أجساما تستمدّ نورها من

(1) أي في الشرق والغرب (راجع ملحوظة «بولوفين» ، ص 82 من كتابه المذكور سابقا) .

(2) غابة أيقور في هذه الفقرة «تفسير تخلف القمر والشمس وتباطؤ حركتها (الوهية بالنسبة إلى

الشمس والحقيقية بالنسبة إلى القمر) حول كوكب الأرض : إذ يبلو هذان الفلكان معطّلين

بانتظام في بعض المناطق المحدّدة من السماء » («جان سالم» ، نفس المصدر المذكور سابقا ،

ص 67 ، الملحوظة 3) .

ذاتها بينما تستمد أجسام أخرى نورها من مصدر خارجي . ولا تتناقض أية ظاهرة من الظواهر السماوية مع ما نقوله ، لاسيما إن كنا نتذكر باستمرار طريقة التفسيرات المتعددة ونفحص بكامل الدقة الفرضيات والعلل الموافقة لها ، وإن كنا ، عند ملاحظتنا لبعض الأشياء التي لا تتوافق معها ، لا نغالم بسداجة في التأكيد على هذه الأشياء حتى لا نميل بطريقة أو بأخرى إلى القول بتفسير أوحدي .

ويمكن تفسير ذلك الشكل الشبيه بالوجه الذي نراه على القمر إماماً بمتنوع أجزاء القمر ، أو بتوسط جسم كثيف ، أو بعوامل عديدة أخرى تتوافق مع الظواهر . ولا ينبغي ترك هذه الطريقة عتقاً نقوم ببحوث حول الظواهر 96 السماوية ، إذ أن الشخص الذي يقع في التلخص مع ما هو بديهي لن يتمتع أبداً بالأفلاك السماوية الحقيقية .

ويمكن تعليل كسوف الشمس وخسوف القمر إما بانطفاء هذين الفلكين ، مثل ما نشاهده في بعض الظواهر الأرضية ، أو بتوسط بعض الأجسام ، كتوسط الأرض أو جسم لا مرئي أو بعض الأجسام المائلة الأخرى . فلا بد إذن أن ننظر بنفس الطريقة إلى مختلف العلل التي تربط بينها طبيعة واحدة ، وأن ندرك أن تواجد علل كثيرة في آن واحد ليس أمراً مستحيلاً .

97 وفيما يتعلق بدوران الأفلاك فلا بد من اعتباره على نحو اعتبارنا لبعض الظواهر الأرضية . ولا ينبغي من أجل ذلك أن نستعين بالطبيعة الإلهية ، بل لندع الآلهة حرة طليقة من كل وظيفة مُفسدة لسعادتها . وإن لم تنصرف بهذه الطريقة فإن بحثنا عن علل الظواهر السماوية سيفقد جدواه . وهذا ما حدث للعديد من الأرشخاص الذين لم يتوخوا المنهج الجائر الوحيد ، فوقعوا في مجادلات لا طائل تحتها ، وظنوا أن الظواهر تحدث بطريقة واحدة فحسب ، واستبعدوا كل التفسيرات الممكنة الأخرى . وبهذه الصورة فهم قد وجدوا أنفسهم إزاء شيء لا يقدر على تصوّره ، عاجزين عن الإلمام بجميع الظواهر بنظرة واحدة وعن اعتبارها بمثابة العلامات والإشارات .

ويُنتج تفاوت النهار والليل عن حركات الشمس فوق الأرض ، وهي حركات سريعة تارة وبطيئة طورا ، نظرا لانتقال الشمس عبر فضاءات متفاوتة المساحة ونظرا لعبورها لبعض الفضاءات بسرعة أكبر أو أقل . وذلك ما نشاهده أيضا في بعض الظواهر الأرضية التي لا بدّ من التوفيق بينها وبين ما نفترضه عن الظواهر السماوية . أما الذين لا يسلّمون إلّا بتفسير واحد فهم يعمون في تناقض مع الظواهر ومحرمون أنفسهم من طريقة التفسير الوحيدة التي هي في تناول الإنسان .

ومن الجائز أن تغيّرات الطقس تنتج عن اتفاق طارئ بين عوامل ما ، مثل ما يحدث لعلامات البروج المنظورة ، أو عن تحولات الهواء وتقلّاته ؛ إذ لا تتناقض أية واحدة من هاتين الفرضيتين مع الواقع . إلا أنه لا يمكن أن نعرف في أية حالة من الحالات يتجلّى السبب في نطاق إحدى الظاهرتين أو الأخرى .

وقد تتكوّن السحب وتتراكم إما بتكاثف الهواء تحت ضغط الرياح ، أو بتشابك ذرات معينة وتماسكها لهذا الغرض ، أو أخيرا كنتيجة لتكاثف التبخّرات الصادرة عن الأرض والمياه . ويمكن للسحب أن تتكوّن بطرق أخرى كثيرة . وتحوّل هذه السحب إلى ماء إما لكونها تمارس ضغطا على بعضها البعض ، أو تبعا لما يطرأ عليها من تبدّلات ، أو أخيرا نتيجة لاصطدامها ببعض الرياح المتحركة عبر الهواء انطلاقا من مناطق معينة . وتكون المطرّة أشدّ عنفا إذا ما صدرت عن بعض السحب المتراكمة والقادرة على إنشائها .

ويمكن أن ينتج الرعد إما عن دوران الهواء في تجويفات السحب ، مثلما يحدث داخل أوعيتنا ، أو عن الدويّ الحاصل داخل السحب عن تحوّل النار إلى هواء ، أو عن تقطّع السحب وتبدّدها بصورة عنيفة ، أو أخيرا عن احتكاكها واصطدامها العنيف ببعضها البعض بعد تحوّلها إلى ثلج . فالتجربة تثبت لنا إذن أن هذا القسم من الظواهر الجوية يحتمل تفسيرات عديدة . والبرق هو الآخر قد يحدث بطرق متعددة : إما عن طريق الاحتكاك والاصطدام بين السحب ، مما يجعل العنصر المكوّن للنار يتسرّب منها فيحدث

ومبضا ؛ أو لكون الرياح تدفع خارج السحب تلك الأجسام الخاصة التي تنتج الوميض المذكور ؛ أو كنتيجة لضغط السحب على بعضها البعض أو لانضغاطها بالرياح ؛ أو لأن نور الأفلاك الذي تمتصه السحب يتركز بداخلها ثم يسقط دفعة واحدة من جراء الحركة الحاصلة في السحب والرياح ؛ أو كنتيجة لتسرب نور دقيق للغاية خارج السحب ثم شروعه في الحركة ؛ أو نظرا لإلتهاب الرياح المتحركة بسرعة فائقة جدا والمتكثفة إلى أقصى حد ؛ أو لكون السحب تتمزق تحت تأثير الرياح فتسرب خارجها الذرات المتجهة للنار والبرق . ويمكن أن نسوق بسهولة تفسيرات أخرى كثيرة إذا ما التزمنا دوما بالظواهر وإذا ما ألقينا نظرة شاملة على الظواهر الماثلة .

وفي بعض التركيبات الخاصة للسحب يسبق البرق الرعد ، لأن الريح التي تلج داخل هذه السحب تدفع خارجها العنصر الموولد للبرق قبل أن تصدر بدورها دوي الرعد . وقد يحدث البرق والرعد معا ، إلا أن البرق يصل إلينا بسرعة أكبر من سرعة الرعد ، مثلما يحدث للأجسام التي نشاهدها عن بُعد 103 تصطدم ببعضها البعض .

ويمكن للصاعقة أن تنتج عن تجمع رياح كثيرة وعن تلومها واحتراقها الشديد وأنكسار بعض أجزائها وسقوطها المتدافع نحو المناطق السفلية ؛ ويحدث ذلك الإنكسار نظرا لانضغاط الفضاءات المجاورة الناتج عن تكثف السحب . ويمكن أن تكون علة الصاعقة - وعلة الرعد أيضا - النار المضغوطة التي ، بتكثفها وتكثفها وتحولها إلى هواء ، تصبح أكثر لها ولا تستطيع الانتشار في المناطق المجاورة ، فتشق السحب المتراخمة التي تضغط على بعضها البعض باستمرار . وقد تحدث الصاعقة بطرق أخرى كثيرة . فلنستبعد 104 فقط الأسطورة ، وسنصل إلى معرفة ذلك إن نحن دققنا ملاحظتنا للظواهر التي ترشدنا إلى الأشياء اللامرئية .

ويمكن أن ينتج الإعصار عن نزول سحب تدفعه رياح شديدة نحو المناطق السفلية في شكل عمود ، ويميل هذا الأخير عن اتجاهه العمودي من جراء ريح تنفخ فيه من الخارج . ويمكن للإعصار أن ينتج أيضا عن ريح متحركة بشكل دائري ومدفوعة من أعلى إلى أسفل . ويمكن له أخيرا أن ينتج

105 عن تَكُونُ تيار غزير من الرياح التي لا تستطيع أن تنتشر جانبا نظرا لتكثف الهواء حولها . وعندما يتزل الإعصار على الأرض فإنه تتكون زوايا حقبية ، بحسب الريح التي تنشأ . وعندما يتزل على البحر فهو يكون دوامات من الماء .

وقد ينتج الزلزال عن ربيع محبوسة في باطن الأرض حيث تحفّ بكتلها الصغيرة وتحركها باستمرار ، منسببة في حدوث هزات أرضية . وهذه الريح الموجودة في باطن الأرض متأية إما من الخارج أو من كون الطبقات الأرضية قد آهات على المغارات الجوفية التي من تحها ، فتحوّل الهواء المضغوط في هذه المغارات إلى ريح .

ويمكن أن ينتج الزلزال أيضا عن أنتشار حركة يتسبب فيها آهيات كتلة هائلة من الطبقات الأرضية وعن الطفرة التي تحصل لهذه الكتلة على إثر أصطدامها بكتل أشد منها كثافة . ولكن يمكن تقديم تفسيرات أخرى كثيرة للهزات الأرضية .

وتحدث الرياح تارة وأخرى نظرا للتحوّل البطيء والمتدرج الحاصل في الجو ، وكذلك نظرا لتجمع كميات عظيمة من المياه . وقد تحدث أيضا نتيجة تسرب كميات قليلة من الهواء داخل المغارات الأرضية العديدة وتوزعها في كل الاتجاهات .

107 والبرد يفسره تجمّد شديد لعناصر هوائية الشكل تأتي من كل جهة لتتجمع ثم تتفرق . وقد ينتج البرد عن تجمّد أقلّ شدة لعناصر مائية تضغط على العناصر الهوائية وتفصل بينها حتى تتجمّد جزءا جزءا أو كتلة واحدة . وفيما يتعلق بكروية البرد فلعلها ناتجة عن إسالة أجزائه الناتئة . ومن الممكن أيضا ، أثناء تكون البرد ، أن تكون كل بردة محفوفة من كل جانب بعناصر مائية أو هوائية موزعة حولها بانتظام .

وقد يتكون الثلج عن طريق تسرب ماء رقيق عبر السحاب وعن تجمّده أثناء نزوله ، نظرا للبرد الشديد الذي يسود في المناطق الموجودة تحت السحب . ويمكن أن يحدث التجمّد أيضا داخل سحب ذات سمام مائلة ، وأن يتزل الثلج عندما تضغط العناصر المائية المتجاورة بعضها على بعض . وإن

الإحتكاك المتبادل بين سُحبٍ متجمّدة قد يُوَدِّي أيضا إلى بروز أكّداس من الثلج . ولكن يمكن للثلج أن يتكوّن بطرق أخرى كثيرة .

ويتكوّن النّدى بتجمّع جُزَيئات هوائية قادرة على إنشاء هذا النوع من الرطوبة . كما يمكن له أن ينتج عن تصعّد البخار فوق المناطق الرطبة أو المغطّاة بالمياه ؛ فذلك البخار الذي يتجمّع في مكان معيّن يولّد رطوبة تنزل إلى المناطق السفلى ، مثلما يمكن أن نلاحظ ذلك في العديد من المظاهر التي تحدث حولنا . ولا ينشأ الجليد بغير الطريقة التي ينشأ بها النّدى ، إذ تصبح بعض جُزَيئات هذا الأخير أكثر كثافة بسبب الهواء البارد المحيط بها . 109

ويتكوّن الجليد بإقصاء الذرات المستديرة الشكل عن الماء وبالاتحاد الوثيق الحاصل بين الذرات المزوّاة والمتفاوتة الحجم الموجودة في الماء . وهو قد يتكوّن أيضا عندما تنضاف ذرات من النوع الأخير من الخارج إلى الماء فتجمّده بسبب ضغط بعضها على بعض وتفصل عنه عددا معيّنًا من الذرات المستديرة .

ويتكوّن قوس قزح عندما تبعث الشمس نورها على الهواء الذي تملؤه جُزَيئات من الماء ، أو عندما يحصل اختلاط خاص بين النور والهواء ، فتتولّد عن هذا الاختلاط الألوان جميعها معا أو فرادى ؛ وعندما تنعكس هذه الألوان بدورها على أجزاء الهواء المجاورة فإنه تتولّد عنها تلك الألوان المميّزة التي نراها غالبا والتي تنتج عن الاستنارة الحاصلة في مختلف تلك الأجزاء . وفيما يتعلّق بالشكل المستدير لقوس قزح ، فإنه يمكن تفسيره بكون المسافة 110 الفاصلة بين مختلف أجزائه وبين عيننا هي دائما نفس المسافة ، أو بكون الذرات المتجمّعة في الهواء أو التي تسقط منه في السحب تكوّن جسما مركبا بطريقة تجعله يظهر لنا في شكل دائرة .

وتنشأ الهالات المحيطة بالقمر إما نتيجة أندفاع الهواء من كل جانب في اتجاه القمر ، أو نتيجة الضغط الذي يمارسه الهواء بقوة متساوية على الإفرازات التي تصدر عن القمر والتي تبقى محيطة به في حدود معينة حيث تكوّن نوعا من السحاب الدائري الذي لا يتبدّد ، أو أخيرا نتيجة الضغط الذي يمارسه الهواء من كل الاتجاهات على الهواء المحيط بالقمر إلى أن يجعل

111 منه جسما مستديرا ذا كثافة معينة . وتنشأ أجزاء من التيجان حول القمر إما بسبب تيار شديد يدفع الهواء نحو القمر ، أو نتيجة تسرب الحرارة من فتحات معينة بصورة تسمح بنشوء الظاهرة المذكورة .

وفي ظروف محدّدة تظهر بين الفينة والأخرى مذنبات نتيجة اشتعال بعض النيران في جهات من السماء ، أو نتيجة قيام السماء من فوقنا بحركة من نوع خاص تسمح ب بروز تلك الأجرام السماوية في لحظة معينة .

112 وتدور بعض الأفلاك في نفس المكان باستمرار ، وهو ما يحدث ، ليس فحسب ، كما يزعم بعضهم ، نظراً لبقاء هذا الجزء من الكون في حالة من الثبات والاستقرار بينما تدور بقية الأشياء من حوله ، بل أيضا نظرا لوجود دوامة دائرية تحيط بمنطقة الأفلاك الثابتة وتمنع هذه الأفلاك من التحرك مع بقية الأجرام السماوية ؛ أو أيضا لكون هذه الأفلاك لا تجد المادة اللازمة للإحتراق في المناطق المجاورة لها وإنما تجدها في المكان الذي هي فيه . إلا أنه بالإمكان تقديم تفسيرات أخرى كثيرة لهذه الظواهر ، شريطة أن نقوم باستنباطات مطابقة للظواهر .

وتوجد أفلاك ذات حركة زائغة ، إذا ما افترضنا أنها تقوم حقا بحركة من هذا القبيل ، وتقوم أفلاك أخرى ، على العكس ، بحركة منتظمة . ومن الجائز أن هذه الأفلاك قد أجبرت ، منذ البدء ، على القيام بحركة دائرية ، بحيث أصبح البعض منها محمولا من قبل دوامة منتظمة ، والبعض الآخر من قبل دوامة يتخللها الإضطراب . ولكن قد توجد أيضا في أماكن معينة من الفضاءات التي تقطعها الأفلاك مجاري هوائية تدفع هذه الأفلاك بانتظام في نفس الاتجاه وتحرقها ، بينما توجد في أماكن أخرى مجاري مضطربة تسبب في الإنحياذ الذي نشاهده .

إن من ينسب جميع هذه الظواهر إلى علّة واحدة في حين أنها توحى بعلل كثيرة هو يعبر عن موقف كلّ جنون وسفاهة ، ألا وهو موقف أولئك الذين يتحمسون لعلم التنجيم العقيم ويتصوّرون عللا لا معنى لها ويتذرّعون بالآلهة عوض أن يتركوها متفرّغة تمام التفرّغ مثلما تقتضيه طبيعتها الخاصة .

وفيما يتعلق ببعض الأفلاك التي تتركها أفلاك أخرى وراءها ، فإنه يمكن 114 تفسير ذلك إما بكونها تنتقل في نفس المدار بأكثر بطء من الأفلاك الأخرى ، أو بكونها مدفوعة في الاتجاه المعاكس من قبل دوامة متجهة في هذا الاتجاه ، أو أخيرا بكون كل الأفلاك محمولة من طرف نفس الدوامة إلى قطع مسافات دائرية ، إلا أن مدار بعضها أكبر من مدار بعضها الآخر .

إن الذين يريدون أيضا ردّ هذه الظواهر إلى سبب واحد لهم أشبه ما يكون بأولئك الذين يجدون متعة في إثارة دهشة الجمهور بقصص وهمية .

وقد تنشأ النيازك إما بسبب احتكاك السحب ببعضها البعض وتساقط نيران في الأماكن التي تظهر فيها الشهب ، مثلما سبق أن قلنا عن البرق ؛ أو 115 نظرا لتجمع ذرات مولدة للنار ، وهو تجمع يحصل بمقتضى ميل الذرات المشترك إلى تحقيق هذا المفعول ، بحيث تتواصل حركة النار في الاتجاه الذي دُفعت فيه الذرات منذ بداية تجمعها ؛ كما يمكن تفسير النيازك بتلك الكتل المتكوّنة من هواء والتي تكون في شكل سحابة كثيفة تحترق تحت ما تخضع له من ضغوط وتحترق غشاءها مندفعة في اتجاه مماثل لاتجاه حركتها الأصلية . ويمكن تقديم تفسيرات أخرى كثيرة وغير خرافية لنشأة هذه الظاهرة .

إن التلازم الموجود بين الحالات الجوية من جهة وبين الشمس والبروج من جهة أخرى يقوم على الاتفاق والمصادفة لا غير . فالبروج لا تملك شيئا من ذاتها تقدر من خلاله على إنشاء طقس رديء ، كما أنه لا يعقل القول بوجود كائن إلهي متربص لظهور البروج كي ينتج تبدلات الطقس الموافقة لها . إذ لا 116 يوجد كائن حي يتمتع بالذكاء والفهم ويتصرف بمثل هذا الجنون ، ولا سببا للكائن الذي ينعم بالسعادة المطلقة .

فلتذكر ، يا فيثوقلاس ، كل ما قلته لك كي تصبح قادرا على إقصاء الأساطير وعلى إدراك الأشياء الماثلة لتلك التي حدثت عنها . وثابر خاصة على التأمل في مبادئ الأشياء وفي لا محدودية الكون وفي المسائل التي من نفس

القبيل . وتأمل أيضا في معايير الحقيقة وفي أنفعالاتنا ، دون إغفال للغاية التي من أجلها درسنا كل ما سبق . إذ ستسمح لك هذه التصورات العامة جدا بتحديد علل الأشياء الجزئية بكامل السهولة . إن الذين لا يشعرون بميل شديد إلى هذه الأشياء لن يستطيعوا أبدا إدراكها ولا إدراك الغاية من وراء المباحث النظرية .

رسالة إلى مينيبي

من أبيقور إلى مينيبي ، تحية طيبة ،

122 على الشاب ألا يتأخر عن التفلسف ، وعلى الشيخ ألا يملّ من تعاظمي الفلسفة ؛ إذ لا يحقّ لأحد القول بأنه لا يزال شاباً أو أنه أصبح طاعناً في السنّ لكي يعمل على اكتساب صحة النفس . إن من يزعم أنه لم يحن بعد الأوان للتفلسف ، أو أنه قد فات الأوان ، فهو شبيه بمن يقول إن وقت السعادة لم يحن بعد أو أنه قد فات . فعلى كلّ من الشاب والشيخ أن يمارس الفلسفة : الشيخ لكي يستعيد شبابه بتذكّر الحيرات التي كانت من نصيبه في الماضي ، والشاب لكي يقف من المستقبل ، رغم حداثة سنّه ، موقفاً لا يقلّ شجاعة عن موقف الرجل المسنّ .

فلا بدّ إذن أن نكبّ على كلّ ما من شأنه أن يُوفّر لنا السعادة ، إذ الفوز بها هو فوز بكل ما يمكن الحصول عليه ، بينما يجعلنا غيبها تنوق إليها بشدّة .

123 فأحرص إذن على الاستفادة بما قدّمته لك من تعاليم ، وكنّ واثقاً من أن هذه التعاليم هي المبادئ الضرورية للعيش السليم . وعليك ، بادئ ذي بدء ، أن تصوّر الإله كائناً خالداً مغتبطاً ، على غرار ما تقدمه لنا التصورات

العامة العادية ؛ ولا تنسب إليه أية صفة مناقضة لخلوده أو غير ملائمة لغبطته . بل ينبغي أن تتضمن الفكرة التي تكونها عنه كل ما من شأنه أن يحافظ على خلوده وسعادته . فالآلهة موجودة ، لا شك ، ونحن على يقين من وجودها . غير أنها لا توجد على النحو الذي يتصوره الجمهور . إذ ليس لهذا الأخير صورة ثابتة عنها . وليس الكافر من لا يؤمن بآلهة الجمهور ، بل هو من ينسب إليها صفات وهمية كالتى ينسبها الجمهور . وفعلا . إن ما يشته الجمهور لا يقوم على أفكار بديهة وإنما على افتراضات كاذبة . ومن هنا كان الرأي القائل بأن الآلهة تجازي الأشرار بالشر والأخيار بالخير . ولما كان الناس شديدي التمسك بفضائلهم الخاصة فإنهم لا يقبلون آلهة على غير شاكلتهم ، كما أنهم يستغربون من كل ما يتعد عن طرق تصرفهم الخاصة .

تعود على اعتبار الموت لا شيء بالنسبة إلينا ، إذ يكمن كل خير وكل شر في الإحساس ، والموت هو الفقدان الكلي للإحساس . فالموت لا يمت إلينا بصلة ، وتجعلنا معرفتنا بذلك نقدر مباحج هذه الحياة القصيرة حق قدرها ، فلا نضيف إليها زمنا لا محدودا بقدر ما نجردها من الرغبة في الخلود . وفعلا لا يمكن لأي شيء في هذه الحياة أن يحدث الرعب في النفس التي أدركت حق الإدراك أن الموت لا يبعث على الخوف . وعلى ذلك فمن السخف ما يزعمه بعضهم من أن ما يجعلنا نخشى الموت ليس كونه يبتلينا عند حدوثه ، بل كوننا نتعذب في انتظار حدوثه . إذ لا مبرر للقلق الناتج عن توقعنا لحدوث شيء ما إن كان حضور هذا الشيء لا يتسبب لنا في أي إزعاج . وهكذا فإن الموت ، وهو من بين المصائب ما يجعلنا نرتعش أكثر خوفا ، لا شيء بالنسبة إلينا ، إذ عندما نكون فالموت لا يكون ، وعندما يكون الموت فنحن لا نكون . وعلى هذا فالموت لا يعني الأحياء ولا الأموات ، لأنه لا يمت بصلة إلى الأحياء ، ولأن الأموات لم يعودوا بعد موجودين .

ينفر الجمهور تارة من الموت ويرى فيه أشد المصائب ، ويرغب فيه طورا من أجل وضع حد لنكبات الحياة . أما الحكماء ، فهو لا يزدري الحياة ولا يخشى الموت ، لأن الحياة لا تثقل كاهله ولأنه لا يعتبر اللاوجود شرًا . وكما أنه لا يختار الطعام الأوفر وإنما الطعام الألد ، فهو كذلك لا يرغب في التمتع بطول العمر وإنما برغد العيش . إن من يصرح بأنه على الشاب أن ينعم بالحياة وعلى

الشيخ أن يتقبل الموت بصدر رحب لا معنى لكلامه ، ليس فحسب لتعلق كل من الشاب والشيخ بالحياة ، بل خاصة لكون الحياة الجيدة لا تختلف عن الموت الجيد . ولا يقل سخفاً ذلك الذي يقول إن الأفضل ألا نولد ، « وإذا ما ولدنا ، أن نجتاز بكل سرعة أبواب الهادس » ^(١) . فإن كان هذا الشخص 127 مقتنعاً بما يقول ، فلماذا لا يغادر الحياة ؟ إذ لا يتعذر عليه ذلك إن كانت تلك هي رغبته . أما إذا كان كلامه مجرد مزاح ، فزاحه في غير محله . ولتذكر أن المستقبل لا هو بقدرتنا تماماً ولا هو خارج عنها تماماً ؛ وإذًا كنبي ألا نعوّل عليه كما لو كان حدوثه لا ريب فيه ، وألا نفقد الأمل كلياً كما لو كان حدوثه ميؤوساً منه .

ولابدّ من إدراك أن رغباتنا تنقسم إلى رغبات طبيعية ، وأخرى لا طائل من تحيها ، وأن الأولى بعضها ضروري وبعضها الآخر طبعي فحسب . والرغبات الضرورية بعضها ضروري للسعادة ، وبعضها لسكينة الجسم ، والبعض الآخر للحياة كلها . إن القول السديد في الرغبات هو الذي يردّ كل 128 تفضيل وكل أشمئزاز إلى سلامة الجسم وقرارة النفس ، إذ في ذلك تكمن الحياة السعيدة الحقّة . فأفعالنا كلها ترمي إلى إقصاء الألم والخوف ، وحالما يتحقق ذلك يضعف هيجان النفس ، إذ لم يعد الكائن الحي في حاجة إلى الانجاء نحو شيء ينقصه أو إلى البحث عن شيء آخر يتمّ به راحة النفس والجسم . وفعلنا نحن لا نحتاج إلى اللذة إلّا عندما يكون غيابها سبباً في الشعور بالألم ، في حين أن غياب الشعور بالألم لا يجعلنا بحاجة إلى اللذة .

لذلك نقول إن اللذة هي بداية الحياة السعيدة وغايتها ، وهي الخير الأول الموافق لطبيعتنا والقاعدة التي ننطلق منها في تحديد ما ينبغي اختياره وما ينبغي 129 تجنبه ، وهي أخيراً المرجع الذي نلجأ إليه كلما اتخذنا الإحساس معياراً للخير الحاصل لنا . ولما كانت اللذة هي الخير الرئيسي والطبعي ، فلنا لا نبحت عن أبة لذّة كانت بل نحن نتنازل أحياناً عن لذات كثيرة نظراً لما تحلّفه من إزعاج ، كما أننا نفصل عليها آلاماً شديدة إذا ما كانت هذه الآلام تسمح ، بعد مكابذتها طويلاً ، بالفوز بلذّة أعظم . وعلى هذا الأساس فإن كل لذّة

(١) أي جهنم . عند اليونانيين .

هي في ذاتها خير ، إلا أنه لا ينبغي أن نبحث عن كل اللذات . وفي نفس السياق ، كل ألم هو شرّ ، إلا أنه لا ينبغي أن نتجنّب كل ألم بأيّ ثمن . أيّ ما كان الأمر ، يجب أن نحسم القرار في كل ذلك انطلاقاً من الفحص الدقيق لما هو مفيد ولما هو ضارّ ، ومن المقارنة بينهما ، إذ تجدنا أحياناً ننظر إلى الخير كما لو كان شرّاً ، وإلى الشر كما لو كان خيراً .

والخير الأعظم في اعتقادنا هو أن نحسن الإكتفاء بذاتنا ، وليس معنى ذلك أن نتقشّف دائماً في عيشنا وإنما أن نفتنّع بالقليل إن كنّا لا نملك الكثير . ونحن واثقون من أن أقلّ الناس حاجة إلى الثراء هم الذين يتمتعون به أكثر من غيرهم . فكل ما هو طبيعي يتيسّر الحصول عليه ، وكل ما هو غير طبيعي يصعب مناله . والمتعة التي نجدها في تناول طعام بسيط ليست أقلّ من تلك التي نجدها في المآدب الفاخرة ، بشرط أن يزول الألم المتولّد عن الحاجة . وإن قليلاً من خبز الشعير والماء يجعلنا نشعر بلذة عظيمة إذا كانت الحاجة إليها شديدة .

وبناء على ذلك فإن التعوّد على العيش البسيط والقنوع هو أفضل ما يضمن لنا الصحة الجيدة وما ييسّر لنا الإستجابة لمتطلبات الحياة الضرورية ، كما أنه يجعلنا ، عند وجودنا أمام ما لذّ وطاب من الأكل ، قادرين على التمتع بذلك حقّ التمتع ، وهو أخيراً ما يجعلنا لا نخشى تقلّبات الدهر . وبالتالي فعندما نقول إن اللذة هي غايتنا القصوى ، فإننا لا نعني بذلك اللذات الخاصة بالفساق أو اللذات المتعلقة بالمتعة الجسدية ، كما ذهب ببعضهم الظن ، نظراً لجهلهم لمذهبنا ، أو لعدم موافقتهم عليه ، أو لتأويلهم الحاطيء له ؛ بل اللذة التي نقصدها هي التي تميّز بانعدام الألم في الجسم والاضطراب في النفس .

ولا تمثل الحياة السعيدة في السكر المتواصل ، وفيما تقدمه المآدب الفاخرة من سمك شهيّ وأطعمة لذيدة ، ولا في التمتع بالنسوة والغلمان ، بل هي تتمثل في العقل اليقظ الذي يبحث عن أسباب اختيارنا لشيء ما أو تجنبنا له والذي يرمي عرض الحائط الآراء الباطلة التي يتولّد عنها أكبر اضطراب تعرفه النفس .

الحكمة هي مبدأ كل ذلك ، وهي أعظم خير نعرفه . إنها أهم من الفلسفة ذاتها (2) ، إذ هي أصل جميع الفضائل الأخرى من جهة كونها تعلمنا أنه لا يمكننا أن نكون سعداء دون أن نكون حكماء ونزهاء وعادلين ، ولا أن نكون حكماء ونزهاء وعادلين دون أن نكون سعداء . وفعلا ، إن الفضائل شديدة الإقتران بالحياة السعيدة التي لا تنفصل عنها البتة .

133 وهل ترى الآن أنه يمكن لشخص ما أن يكون أرفع شأنًا من الحكيم الذي له آراء نقيّة عن الآلهة ، والذي لا تحدث فيه فكرة الموت الخوف أبداً ، والذي أستطاع إدراك كنه الطبيعة ، والذي يعلم حق العلم أن الخير الأسمى في متناولنا ويسهل الفوز به ، وأن الشرّ الأعظم إما أنه لا يدوم طويلا وإما أنه يتسبّب لنا في ألم خفيف .

134 إن الحكيم يسخر من القدر الذي يجعل منه بعضهم سيّدا على جميع الأشياء . ولعله من الأفضل حقا أن نصدّق بالأساطير المتعلقة بالآلهة على أن نخضع للقدر الذي يقول به الطبيعيون ؛ ذلك أن الأسطورة لا تجعلنا نفقد الأمل في إمكانية أستعفاف الآلهة بإجلالنا لها ، في حين أن القدر يتّصف بالخنمية المطلقة التي لا يمكن ردها .

وفما يتعلق بالصدقة فإن الحكيم لا يؤلّهبها مثل ما تفعل العامة - إذ أن تصرفات الإله تخضع لتنظيم محكم - كما أنه لا يرى فيها علّة غير ثابتة . بمعنى أنه لا يعتقد بأن الصدقة هي التي توزّع على الناس الخير والشرّ من أجل تحقيق الحياة السعيدة ، بل هي تمنحهم فحسب مادة الخيرات العظمى أو الشرور الكبرى .

135 ويرى الحكيم أن الإستدلال السليم الذي - من سوء الحظّ - يوهى بالفشل ، أفضل من الإستدلال السقيم الذي - من حسن الحظّ - يقود إلى النجاح . وفي الحقيقة إن كل ما نتمناه هو أن يُساعدنا الحظ على النجاح في أعمالنا كلما كانت أحكامنا سليمة .

(2) معنى ذلك أن موضوع الفلسفة (على مستوى النّظر) هو التمييز بين الحقيقة والخطأ . بينما تهدف الحكمة (على مستوى الممارسة والعمل) إلى التمييز بين ما ينبغي اختياره وما ينبغي تجنّبه .

تأمل إذن في جميع هذه الأشياء وفي تلك التي من نفس القبيل . تأمل
فيها ليلاً نهاراً بينك وبين نفسك وأيضاً مع أمثالك . وإذاًك لن تشعر أبداً بآلي
أضطراب سواء أكنت في حالة يقظة أم حلم ، وسوف تعيش كالإله بين
الآدميين . إذ لا وجه للشبه بين ذلك الذي يعيش وسط الحيرت الأزلية وبين
الكائنات الفانية .

أَلْحِكَمُ الْأَسَاسِيَّةُ

- ١- ليس للكائن الخالد المغتبط هموم.، وهو لا يتسبب فيها للآخرين ، فلا تبدو عليه ١٣٩
علامات الغضب أو العطف ، إذ تعبر هذه العلامات عن الضعف .
- ٢- الموت لا شيء بالنسبة إلينا ، إذ يفقد الشيء الذي ينحلّ القدرة على
الإحساس ، والشيء الفاقد للإحساس هو لا شيء عندنا .
- ٣ - إنَّ ما يحدّ حجم اللذات هو القضاء على كل ما يتسبّب في الألم . وفعلًا ،
حيثما توجد اللذة وطالما تكون حيث هي موجودة ينعدم الألم أو الحزن أو
كلاهما معا .
- ٤ - لا يبقى الألم طويلا في الجسم . فالألم الشديد يدوم وقتًا قصيرا ، والألم الذي ١٤٠
يتجاوز قليلا لذة الجسم لا يدوم طويلا . أما الأمراض المزمنة فهي تسمح
للجسم بالشعور باللذة أكثر من الألم .
- ٥ - لا يمكن العيش في سعادة دون العيش بحكمة ونزاهة وعدل ولا العيش بحكمة
ونزاهة وعدل دون العيش في سعادة . إن من يكون فاقدا لإحدى هذه
الأشياء ، كأن لا يكون حكيما مثلا ، لا يمكن له العيش في سعادة ، حتى لو
كان نزها وعادلا .

IV- يقتضي العيش في مأمنٍ من الناس أن نعتبر خيراً كلَّ ما مِن شأنه أن يَحَقِّقَ لنا هذه الحالة .

141 VII- يرغب بعض الناس في الشهرة وفي اكتساب سمعة كبيرة ، أعتقدا منهم أن ذلك سيضعهم في مأمن من الغير . فلو كانت حياتهم بهذه الصورة في مأمن من كل خطر ، لكانوا يملكون حقاً خيراً مطابقاً للطبيعة ؛ أما إذا كانت حياتهم لا تخلو من الإضطراب فعنى ذلك أنهم لم يحصلوا على ما كانوا يرغبون فيه منذ البداية باتباعهم لميلهم الطبيعي .

VIII- ليست أية لذة شراً في ذاتها ، ولكن بعض الأشياء القادرة على توليد اللذة تحمل معها آلاماً أكثر من اللذات .

142 IX- لو كانت كل لذة قابلة للازدياد ولو كانت تتواصل في الزمان وترتبط بكامل مركبتنا الذري ، أو بأهم أجزائه ، لما اختلفت اللذات عن بعضها البعض .

X- لو كانت مصادر اللذة تسمح بتخليص الفكر من القلق الذي تحدثه فيه الظواهر السماوية والموت والعذاب ، ولو كانت هذه المصادر تعلمنا ، فضلاً عن ذلك ، الحدود التي تقف عندها الرغبات ، لما وجهنا التوبيخ إلى الفساد ، إذ اللذة ستغمرهم من كل جانب دون أن يختلط بها الألم ولا الحسرة اللذين يمثّلان الشر الحقيقي .

XI- لولا الإضطراب الذي يحدثه فينا الخوف من الظواهر السماوية ومن الموت ، ولولا قلقنا الناتج عن التفكير فيما قد يكون للموت من تأثير على كياننا ، ولولا جهلنا للحدود المرسومة للآلام والرغبات ، لما أحتجنا إلى دراسة الطبيعة .

143 XII- إنَّ من لا يستقصي طبيعة الكون ويرضى بتخمينات خرافية لن يستطيع التجرّد من الخوف الذي تحدثه فيه الأشياء الأكثر أهمية ، وعليه فإنه لا يمكن الفوز بلذات خالصة بدون دراسة الطبيعة .

XIII- لا جدوى للعيش في مأمن من الغير إن كانت الأشياء التي تحدث من فوقنا والأشياء الموجودة تحت الأرض والأشياء المنتشرة في الكون اللأحدود تبعث فينا الرعب .

XIV- رغم أنه يمكننا ، بما لدينا من قوة وأموال ، أن نضع أنفسنا نسبياً في مأمن من الغير ، فإن حياتنا تكون أكثر أمناً لو آثرنا العيش الهادئ بعيداً عن الجمهور .

XV- إنها الرأى الموافق للطبيعة محدود وسهل المثال ؛ أما الرأى الذي يقع تحيُّله وفق 144 آراء باطلة فلا حدود له .

XVI- ليس لرأى الحظّ تأثير على الحكيم ، بل عقله هو الذي ينظّم الأشياء الرئيسية والأكثر أهمية ، طالما هو على قيد الحياة .

XVII- يتمتع العادل بقرارة نفس كاملة ؛ أما الظالم فيساوره قلق شديد .

XVIII- يتعلّق على لذّة الجسم أن تزداد حالماً ينتقي الألم الذي ولّدته الحاجة ، ولكن يمكنها أن تتوزّع . وتتولّد بهجة الفكر عن استقصاء تلك الأشياء وبحث الأشياء المماثلة التي ولّدت فيه أشدّ القلق .

XIX- يتضمّن الزمن اللامحدود نفس النسبة من اللذات التي يتضمّنها الزمن 145 المحدود ، شريطة أن نقيس حدوده بالعقل .

XX- اللذات بالنسبة إلى شهوة الجسم غير محدودة . ويتطلّب إشباعها زمناً لا محدوداً . ولكن الذهن الذي عيّن حدود الشهوة وغايتها وخلّصنا من الخوف من الأزل قد منّحنا حياة لا ينقصها شيء ، فلم نعد في حاجة إلى وقت لا محدود . إلا أن الذهن لا ينفر من اللذة ، وحيناً تضطرّنا الظروف إلى مغادرة الحياة فهو لا يشعر بأنه قد حرّم من أفضل ما تقدّمه هذه الحياة .

XXI- إن من يُجيد معرفة الحدود التي ترسمها لنا الحياة يدرك كم من السهل على المرء 146 أن يتزوّد بما يقضي على الألم الناتج عن الحاجة وبما يجعل الحياة كلها كاملة ، فلا يحتاج إلى الأشياء التي يقتضي الحصول عليها بذلاً للمجهود .

XXII- لا يجب أن يغيب عمّا الهدف الذي رسمناه لأنفسنا ، ولا البداهة الحسّية التي نردّ إليها آراءنا ، وإلاّ عمّ الإضطراب والبلبلّة .

XXIII- إن أنت حاربت جميع الإحساسات فإنه لن يبقى لك مرجع يسمح بتمييز الإحساسات الحاطئة عن الأخرى .

147 XXIV - إن أنت رفضت إحساسا ما دونما تمييز بين الظن الذي ينبغي إثباته وبين

المعطى الحقيقي للإحساس ، أو بين المشاعرويين التقلات الخدمية للفكر ، فإن رأيك الباطل هذا سينسحب على الإحساسات الأخرى ، وسندهم بالتالي المعيار ذاته . وإن أنت أعتبرت من جهة أخرى أن ما يحتاج من بين تخميناتك إلى إثبات لا يقل يقينا عما ليس في حاجة إلى برهان ، فإنك لن تتخلص من الخطأ وستجعل كل استدلال وكل حكم متعلق بالحق وضده أمرا ممتنعا .

148 XXV - إن كنت لا تربط في جميع الظروف بين كل فعل من أفعالك وبين غاية

الطبيعة ، وإن كنت تغض الطرف عن هذه الغاية تجنبًا لشيء ما أو سعيًا وراءه ، فإن أفعالك ليست مطابقة لمذهبك .

XXVI - كل الرغبات التي تبقى غير مشبعة دون أن ينتج عنها ألم إنما هي رغبات غير

ضرورية ويمكن كتبها بسهولة إذا ما بدأ تحقيقها عسيرا أو إذا تبين أنها قد تلحق بنا ضررا .

XXVII - من بين الخيرات التي توفرها لنا الحكمة من أجل تحقيق الحياة السعيدة .

الصدقة أعظمها جميعا .

XXVIII - المعرفة التي تجعلنا نصمد بشجاعة أمام المخاطر وتعلمنا أنها مخاطر زائلة ولا

تدوم طويلا ، هي ذاتها التي تعلمنا أيضا أن الصدقة أفضل ضمان للأمن في أوضاعنا هذه العابرة .

149 XXIX - تنقسم الرغبات إلى رغبات طبيعية وضرورية ، وأخرى طبيعية وغير

ضرورية ، وأخرى غير طبيعية وغير ضرورية وإنما ناتجة عن رأي باطل .

XXX - كل الرغبات الطبيعية التي تكون مؤلمة عندما لا يقع إشباعها ، والتي تقتضي

رغم ذلك مجهودا متواصلا ، إنما هي ناتجة عن رأي باطل ، وإن ما يجعل كتبها مستحيلا هو فكرة الإنسان الوهمية ، لا طبيعتها الخاصة .

150 XXXI - الحق الطبيعي تعاقد نفعي الغاية منه ألا يسيء الناس إلى بعضهم البعض .

XXXII - لا معنى للعدل والظلم بالنسبة إلى الكائنات التي لم تعاقد على عدم

الإساءة إلى بعضها البعض . ولا معنى لها أيضا عند الشعوب التي لم تقدر

على - أو لم ترغب في - إبرام تعاقدٍ الغاية منه ألا يضرَّ أحد بالآخر وألا يلحقه منه ضررٌ .

XXXIII- لا يوجد عدل في ذاته ؛ بل العدل تعاقد مبرم بين المجتمعات في أيِّ مكان كان وفي أيِّ عصر كان ، والغاية منه ألاَّ يلحق أحد ضرراً بغيره وألا يلحقه منه ضرر .

XXXIV- ليس الظلم شراً في ذاته ، وإنما يكمن الشر في الخوف الشديد من عدم 151 الإفلات من أولئك الذين تتمثل وظيفتهم في معاقبة المذنبين .

XXXV- يتعذر على من يرتكب خفية بعض الشيء ضدَّ التعاقد على عدم التأذي أن يكون على يقين من أنه لن يقع اكتشافه ، حتى إن كان قادراً في الحاضر على الإفلات آلاف المرات ، إذ أنه لن يكون واقفاً إلى آخر لحظة من حياته من كونه لن يُقبضَ عليه .

XXXVI- العدل بصورة عامة هو عينه بالنسبة إلى الجميع ، ولا سماً بما هو مفيد للعلاقات الإجتماعية ؛ ولكن بالنسبة إلى بلد ما وبالنظر إلى ظروف محدّدة لا يكون الشيء ذاته عادلاً بالنسبة إلى الجميع .

XXXVII- من بين التعليمات التي تنصّ عليها القوانين وتقرّ بعدها ، إن تلك التي 152 يشهد الجميع بأنها مفيدة للروابط الإجتماعية هي العادلة ، سواء أكانت هي ذاتها بالنسبة إلى الجميع أم لم تكن . ولكن إذا ما وضع بعضهم قانوناً لا يخدم مصالح الجميع فإن هذا القانون لا يملك قط صفة العدل . وحتى في صورة انتفاء المنفعة الملازمة للعدل ، بعد أن كانت موافقة له مدّة من الزمن ، فإن هذه المنفعة لم تكن أقلَّ عدلاً في تلك الفترة بالنسبة إلى كل الذين لا تغرهم الجُمْل الجوفاء ويركّزون انتباههم على الوقائع ذاتها .

XXXVIII- عندما يصبح جلياً ، رغم أن الظروف لم تتغيّر ، أن القوانين التي تُعتبر 153 عادلة لم تعد في الواقع موافقة لمفهوم العدل ، فهي تفقد صفتها تلك .

XXXIX- إن من ينبجح في تحقيق أمني الخاص ضدَّ العناصر الغريبة عنه يستطيع مع ذلك أن يكون مجتمعا متّحداً من الأفراد القادرين على تحقيق الأمن . على أن

لا يقف منه من لم يرتض ذلك موقفا عدوانيا . أما أولئك الذين لا يسمحون
له بذلك ، فهو يتجنبهم ولا يسعى إلا وراء الأشياء النافعة له
XL- أولئك الذين يستطيعون العيش في مأمن من أجوارهم إنما هم يعيشون معا
بطريقة ممتعة للغاية ، إذ هم يملكون ضمانا قويا جدا . وبعد تمتعهم بالصدقة
التامة فإنهم لا ينتحبون بطريقة مثيرة للشفقة على الشخص الذي غادر الحياة
قبل الأوان .

الحِكْمَةُ الفَاتِيكَايَةُ

- 1 - ليس للكائن الحالد المغتبط هموم ، وهو لا يتسبب فيها للآخرين ، فلا تبدو عليه علامات الغضب أو العطف ، إذ تعبر هذه العلامات عن الضعف .
- 2 - الموت لا شيء بالنسبة إلينا ، إذ يفقد الشيء الذي ينحلّ القدرة على الإحساس ، والشيء الفاقد للإحساس هو لا شيء عندنا .
- 3 - لا يبقى الألم طويلا في الجسم . فالألم الحادّ يدوم وقتا قصيرا ، والألم الذي يمكن تحمّله رغم أنه يتجاوز لذة الجسم فهو يدوم أيا ما معدودة . أما الأمراض المزمنة فهي تسمح للجسم بالشعور باللذة أكثر من الألم .
- 4 - ينبغي أن نواجه الألم باستخفاف ، إذ الألم الذي يُهكنا لا يدوم طويلا ، في حين أن الألم الذي يتواصل في الجسم مدة من الزمن لا يُنتج إلا عناء قليلا .
- 5 - لا يمكن العيش في سعادة دون العيش بحكمة ونزاهة وعدل ، ويتعذرّ العيش السعيد على من يفتقر إلى إحدى هذه الصفات .
- 6 - يتعذرّ على من يرتكب خفية بعض الشيء ضدّ التعاقد على عدم التأذي أن يكون على يقين من أنه لن يقع اكتشافه ، حتى إن كان قادرا في الحاضر على

الإفلات آلاف المرات ، إذ أنه لن يكون واثقا إلى آخر لحظة من حياته من كونه لن يُقبض عليه .

7 - إن كان من الصعوبة بمكان أن نتواري بعد ارتكابنا للظلم ، فالأصعب من ذلك أن نكون على يقين ثابت من أننا لن نكتشف أبدا .

8 - إنما الثراء الموافق للطبيعة محدود وسهل المنال ؛ أما الثراء الذي يقع تحيِّله وفق آراء باطلة فلا حدود له ، وهو صعب المنال .

9 - الضرورة شرٌ ، ولكن لا شيء يلزمننا على العيش تحت سيطرة الضرورة .

10 - تذكر أنك من طبيعة فانية وأنتك لن تعمّر طويلا ، وهو ما جعلك ترتقي ، عن طريق تقصّيك للطبيعة ، إلى اللامتناهي والأزلي وتأمل :
فما يُوجد ، وفيما سيوجد ، وفيما وُجد .

11 - الهدوء عند أغلب الناس فتور ، والإنفعال هيجان .

12 - الحياة العادلة خالية تماما من الاضطراب ، والحياة الجائرة يملؤها الاضطراب بدون هودة .

13 - من بين الحيرت التي توفرها لنا الحكمة من أجل تحقيق الحياة السعيدة ، الصداقة أعظمها جميعا .

14 - إننا نولد مرّة واحدة ، ولا ينبغي أن نأمل في ولادة أخرى ؛ ويترتب على ذلك أن الخلود متعذّر بأيّ وجه من الوجوه . فأنت إذن تُرجىء التمتع ، يا مَنْ لست سيّد مصيرك ! إننا نفني حياتنا من فرط الإنتظار ، وكل واحد منا يضيئ من فرط العمل .

15 - كما أننا نحترم تقاليدنا الخاصة ونعتبرها حسنة وجديرة بالثناء من قِبَل الناس أو غير جديرة بذلك ، فإنه يجب علينا أيضا أن نحترم تقاليد الآخرين إن كانت أخلاقهم سوية .

16 - لا أحد يختار الشر عن قصدٍ ، ولكن بغربنا الشر بظهوره في شكل الخير فيغيب عنا الشر الأعظم الذي سيحقبه ، وننخدع بذلك .

(.) هذا البيت للشاعر اليوناني هوميروس (القرن التاسع قبل المسيح) ، من الإلياذة ، أ ، 70 .

- 17 - الإنسان الذي ينبغي أن نعتبره سعيدا حقا هو الشيخ الذي قضى حياة جميلة ، لا الشاب ؛ إذ لا يزال هذا الأخير معرضا في الغالب لتقلبات الدهر ، بينما يكون الأول في شيخوخته كما لو كان في مرفأٍ يخزن فيه الحيرات التي كان لا يأمل في الماضي أن يفوز بها والتي أصبحت من نصيبه .
- 18 - عندما تزول فرص اللقاء مع المحبوب وعندما ينتهي الوصال ، تضعف عاطفة الحب .
- 19 - الشيخ الذي نسي ما تمتع به من خيرات شبيه بطفل وُلد الساعة .
- 20 - تنقسم الرغبات إلى رغبات طبيعية وضرورية ، وأخرى طبيعية وغير ضرورية ، وأخرى غير طبيعية وغير ضرورية وإنما ناتجة عن رأي باطل .
- 21 - لا يجب إكراه الطبيعة وإنما إقناعها . فلتتوخَّ إذن هذه الطريقة لإشباع الرغبات الضرورية ، وأيضا لإشباع الرغبات الطبيعية إن كانت غير ضارة ، ولكبت الرغبات المهلكة كبتا شديدا .
- 22 - يتضمن الزمن اللامحدود نفس اللذة التي يتضمنها الزمن المحدود ، شريطة أن نفيس حدوده بالعقل .
- 23 - يجب أن تكون الرغبة في الصداقة لذات الصداقة ؛ بيد أن المنفعة هي أصل الصداقة .
- 24 - ليس للأحلام أي طابع إلهي وآية قدرة على التنبؤ ؛ بل الأحلام تتج عن طفيان الأشباه .
- 25 - الفقر الذي يقاس على حاجات طبيعتنا ثراء عظيم ؛ وعلى العكس ، الثراء بالنسبة إلى من لا يعرف حدودا فقر مدقع .
- 26 - من البديهي أن الخطاب المسهب والخطاب المختصر يفضيان إلى نفس النتيجة .
- 27 - في جميع المشاغل الأخرى تأتي المتعة بعد ما يقع إنجازها من أعمال جاهدة . بينما تكون المتعة في الفلسفة مزامنة للمعرفة . وفعلا ، نحن لا نشعر بالإبتهاج بعد البحث وإنما أثناءه .
- 28 - لا ينبغي تأييد أولئك الذين يتسرعون في ربط علاقات صداقة ، ولا أولئك

الذين يترددون قبل ذلك كثيرا ، ولكن لابد من المجازفة ببعض الشيء من أجلها .

29 - إنني أفضل ، بعدما زودتني به دراسة الطبيعة ، أن أعلن بصراحة عما هو مفيد لجميع الناس ، حتى إن لم يرغب أحد في فهمي ، على أن أَرْضَى بآراء باطلة من أجل أن يمتدحني الجمهور .

30 - يستعد بعض الناس طيلة حياتهم ليوم الآخرة دونما انتباه إلى السم القاتل المسكوب في نِعَجِ حياتنا .

31 - يمكننا وضع أنفسنا في مأمن من جميع الأشياء ، ماعدا من الموت ، إذ نسكن كلنا ، طالما نحن على قيد الحياة ، مدينة غير مصونة .

32 - إن من يُجَلَّ الحكيم ينعم بميرة عظيمة .

33 - رغبة الجسم الملحة هي ألا يشعر بألم الجوع والعطش والبرد . إن من يعيش في مأمن من كل ذلك وله بعض الأمل في أن تتواصل حالته هذه في المستقبل لَيَقْدِر على منافسة « زوس » في الغبطة .

34 - نحن لسنا في حاجة إلى مساعدة أصدقائنا بقدر ما أننا في حاجة إلى التأكد من مساعدتهم وقت الحاجة .

35 - لا ينبغي أن نفسد الحاضر بالرغبة في أشياء نفتقر إليها ، بل لابد من الانتباه إلى أن الأشياء التي هي الآن في حوزتنا قد كانت في الماضي من جملة الأشياء التي كنّا نرغب فيها .

36 - تبدو لنا حياة أبيقور ، بالمقارنة مع حياة بقية الآدميين ، ونظرا لما تمتاز به من لطف واعتدال ، كما لو كانت أسطورة .

37 - الطبيعة ضعيفة إزاء الشر ، لا إزاء الخير ، لأن اللذات تساهم في المحافظة عليها ، والآلام في تلفها .

38 - إن من تكون لديه أسباب كثيرة ومقنعة لمغادرة الحياة يستحق كل شفقتنا .

39 - ذلك الذي يبحث عن المنفعة فحسب لا يمكنه أن يكون صديقا ، ولا ذلك (.) هذا المدح صادر عن بعض تلاميذ أبيقور ، ولعله صادر عن هرمارك ، كما يعتقد أوسر .

الذي يستبعد كلياً المنفعة عن الصداقة ، إذ الأول يتاجر بمشاعره والثاني يحرمانا من كل أمل في المستقبل .

40 - ذلك الذي يؤكد أن كل شيء يحدث عن طريق الضرورة لا يجوز له أن يؤاخذ من يقول بأنه لا شيء يحدث بالضرورة ، إذ أن تصرّحه الأول يجعل هذا الإثبات الأخير نتاجاً للضرورة أيضاً .

41 - ينبغي أن نضحك وأن نتفلسف معا ، وأن ندبر شؤون منزلنا ، وأن نستعمل كل الحيراث التي اكتسبناها دونما مللٍ من ترداد الحكيم التي تنصّ عليها الفلسفة الحق .

42 - الخير الأعظم والفرح ينشآن في زمن واحد .

43 - حبّ المال الذي يؤول إلى خرق القانون جريمة ، وحبّ المال دون خرق للقانون مُحَرَجٌ ، لأنه من الحقارة أن يتقشّف المرء لدرجة القذارة ، حتى إن كان لا يخالف القانون .

44 - عندما يجد الحكيم نفسه مقتصرًا على الضروري ، فهو يجد مع ذلك فرصة للعطاء لا للقبول ، إذ أنه يملك كنزاً يتمثل في الإكتفاء بالذات .

45 - لا يكون علم الطبيعة أناساً متبجحين وبارعين في الكلام ، ولا أناساً يتباهون بما لديهم من معارف يحسدّهم عليها الجمهور ، بل يكون أناساً متواضعين ومكتفين بذاتهم ، أناساً يفتخرون بالحيرات التي يحملونها في ذاتهم لا بالحيرات الحاصلة عندهم بمحض الصدف .

46 - لنقصي عنّا العادات القبيحة التي صاحبنا بسوءها وتسببت لنا طويلاً في أضرار فادحة .

47 - لقد توقّعت ضرباتك ، يا دهر ، ولقد وضعت لك حواجز حتى لا تصيبني . لن نهزم أمامك ولا أمام أي ظرف نخس آخر . وعندما نضطرّ إلى مفارقة الحياة فإننا سننبض عليها وعلى كل الذين يتعلّقون بها دون جدوى ، وسنشدّ لحنًا جميلاً يقول : آه ! كم كان عشنا شهاً ونيلاً !

48 - طالما نحن نعبّر سبيلنا ، لا بدّ أن نسعى إلى الاستفادة من الغد أكثر من استفادتنا من الأمس ، وعندما نبلغ مبتغانا يجب أن نتمتع بدون إفراط .

49 - إن من لا يستقصي طبيعة الكون ويرضى بتخمينات خرافية لن يستطيع التجرد من الخوف الذي تحدّثه فيه الأشياء الأكثر أهمية . وعليه فإنه لا يمكن الفوز بلذات خالصة بدون دراسة الطبيعة .

50 - ليست أية لذة شرّاً في ذاتها . ولكن بعض الأشياء القادرة على توليد اللذة تحمل معها آلاماً أكثر من اللذات .

51 - يبدو لي أن هوى شديدا يدفعك نحو ملذات الحب . يجوز لك أن تستسلم لإندفاعك هذا ، على شرط ألا يكون مسعاك قلب القوانين ولا التشكيك فيما أقامه العُرف بتزاهة ، ولا الإساءة إلى غيرك ، ولا إنهالك جسمك ، ولا إسراف ما لديك من وسائل ضرورية للعيش . ولكن من المستحيل ألا ترتكب على الأقل إحدى هذه الأشياء ، لأن ملذات الحب لا تخدم أبداً صالحنا . ولعله يكون من حسن الحظ ألا يلحقنا منها ضرر .

52 - تطوف الصداقة حول العالم وتدعوننا جميعاً إلى أن نستيقظ للحياة السعيدة .

53 - لا يجب أن نحسد أحداً ، لأن الإنسان الحَيّر لا يستحق الحسد ؛ أما الإنسان الشرير فهو كلما ازدهرت أحواله إلاّ وعجل نهايته .

54 - يجب أن نتفلسف حقاً ، لا أن نتظاهر بالتفلسف ، إذ لسنّا في حاجة إلى شفاء ظاهري فحسب وإنما إلى شفاء حقيقي .

55 - يمكن التخفيف من الأحزان الشديدة بالتفكير في الأشخاص الذين وافاهم الأجل وبالإعتراف لهم بالجميل ، مقتنعين في ذلك بأنه لا يمكن لما حدث أن لا يحدث .

56 - يتألم الحكيم الذي يقع تعذيبه أقلّ ممّا لو كان التعذيب يسلّط على صديقه .

57 - يبقى الإنسان المحترس طيلة حياته حائراً ومضطرباً .

58 - يجب الإعتاق من أسر مشاغل البيت والمشاغل العامة .

59 - ليس البطن الذي لا يشبع ، كما تعتقد العامة ، وإنما الرأي الباطل الذي لدينا عن قدرته اللامحدودة .

60 - يغادر كل واحد منّا الحياة وهو يشعر أنه قد وُلد الساعة .

61 - ما أجمل رؤية الأقارب عندما تجمع المودة بين أفراد العائلة . أو عندما يبذل هؤلاء الأفراد قصارى جهدهم من أجل التآلف .

62 - إن كان يوجد مبرر لغضب الآباء على أبنائهم . فعلى الأبناء ألا يقاوموا آباءهم بوقاحة وأن يسألوهم المغفرة ؛ أما إذا كان غضبهم يقوم على الظلم . فلا داعي لمزيد تأجيجه بالمواجهة العنيفة ، بل الأفضل محاولة تهدئتهم باللين .

63 - يوجد قياس حتى في دقة التفكير . والإنسان الذي يغالي في ذلك بلا تروٍّ يجد نفسه في وضع لا يقل إححافاً عن وضع الإنسان الذي يتصف تفكيره بالغموض .

64 - يجب أن يكون مدح الآخرين لنا من تلقاء ذاتهم ؛ أما نحن فينبغي أن نسهر على معالجة أنفسنا .

65 - لا يجدي نفعاً أن نطلب من الآلهة ما يمكننا الحصول عليه بأنفسنا .

66 - يجب أن تتجلى حسرتنا على أصدقائنا الذين فقدناهم . لا بالدموع ، وإنما بممارسة التأمل .

67 - لا يمكن لمن يعيش عيشة مستقلة أن يكتسب ثروات طائلة ، إذ يتعذر عليه ذلك إن كان لا يرغب في خدمة الجمهور والمَلِك ؛ ولكن الحيرات الحقيقية متوفرة لديه جداً . وفي صورة ما إذا أكتسب ثروة عظيمة فهو يوزعها على الآخرين عن طيب خاطر كي يفوز بمودتهم .

68 - لا شيء يكفي من يعتبر الكافي قليلاً .

69 - فظاظة النفس تجعل الكائن الحي يرغب في تغيير نمط عيشه بصورة لا محدودة .

70 - لا ترتكب في حياتك شيئاً يجعلك تخشى أن يعلم جارك به .

71 - ينبغي أن أطرح على نفسي ، فيما يتعلق بكل رغبة ، السؤال التالي : ما عساني أغنمه إذا ما أشبعت هذه الرغبة ، وماذا يحصل لي إن لم أشبعها ؟

72 - لا جدوى للعيش في مأمن من الغير إن كانت الأشياء التي تحدث من فوقنا

والأشياء الموجودة تحت الأرض والأشياء المنتشرة في الكون اللاحدود تبعث
فينا الرعب .

73 - قد تكون بعض الآلام الجسمية مفيدة من جهة كونها تحذرننا من الآلام التي
من نفس النوع .

74 - عندما نتناقش معا يخرج المهزوم مستغيذا أكثر من غيره ، لأنه تعلم ما لم يكن
يعلمه .

75 - جُحودٌ هو ذلك الصوت الذي يقول أمام الحيرات المفقودة : « أنظروا عاقبة
حياة طويلة » .

76 - إنك قد أصبحت شيخا وأتبع نصائحي وأحسن التمييز بين تفلسفنا لذاتنا
وتفلسفنا لهلادة • : إني أهنئك على ذلك .

77 - عندما نكتفي بذاتنا فإننا نفوز بذلك الخير العظيم الذي هو الحرية .

78 - يتعاطى الفكر الشهم الحكمة والصدقة بوجه خاص : وهما خيران ، أحدهما
فأنٍ والآخر غير فأن .

79 - الإنسان الذي يملك راحة النفس لا يزعج نفسه ولا غيره .

80 - لا بد للإنسان التزيه والحريص على سلامة نفسه أن يحافظ على عنفوان شبابه
وأن يحتاط من الرغبات الجارحة التي تُدنسه .

81 - لا تستطيع الأموال الطائلة أن تخلص النفس من اضطرابها أو أن تمنحها
البهجة الحقيقية ، ولا تقدير الجمهور وإعجابه يستعطيان ذلك ، ولا أي
شيء ناتج عن أسباب غير محددة .

أ - ينبغي أزدراء التناغم في الأسلوب ، لأن ذلك لا يعدو أن يكون عملا
صبيانيا ، فضلا عن كوننا قد نهمل الأشياء الهامة من فرط إعجابنا بالأشياء
التافهة .

ب - المتملقون هم الأتباع المخلصون لأصحاب الثروات .

(•) أي اليونان .

دَلِيلُ تَرْجُمِي لِأَهَمِّ أَسْمَاءِ الْأَعْلَامِ الْمَذْكُورَةِ

- أعلام الإسلام :

1 (أبو بكر الرّازي : 251 - 311 هـ - 865 - 923 م .

هو محمد بن زكريا الرّازي ؛ كان مولعا بالموسيقى والغناء ونظم الشعر في صغره ، قبل أن يشتغل بالسّيمياء والكيمياء وأن يعكف على الطب والفلسفة في كبره . وهو قد عمي في آخر حياته . وله مؤلفات ، سمى ابن أبي أصيبعة منها 232 كتابا ورسالة . منها « الحاوي » في صناعة الطب ، وهو أجل كتبه ، ترجم إلى اللاتينية ، و « الطب المنصوري » ، طبع باللاتينية ، و « مجموع رسائل » نشرته الجامعة المصرية ، يشتمل على 11 رسالة ، إلخ .

2 (أبو الحسن الأشعري : 260 - 324 هـ - 874 - 932 م .

مؤسس مذهب الأشاعرة . كان من الأئمة المتكلمين المجتهدين . ولد في البصرة وتلقّى مذهب المعتزلة وتقدم فيهم ، ثم رجع وجاهر بخلافهم . وتوفي

ببغداد . قيل إن مؤلفاته بلغت ثلاثمائة كتاب ، منها « إمامة الصديق » و « الرد على المجسة » و « مقالات الإسلاميين » و « الإبانة عن أصول الديانة » و « مقالات الملحدنين » و « خلق الأعمال » إلخ .

(3) أبو الهذيل العلاف : 135 - 235 هـ - 753 - 850 م .

من أئمة المعتزلة ، ولد بالبصرة واشتهر بعلم الكلام ، له مقالات في الإعتزال ومجالس ومناظرات . كف بصره في آخر عمره .

(4) الشهرستاني : 479 - 484 هـ - 1086 - 1153 م .

هو محمد بن عبد الكريم بن أحمد ، أبو الفتح الشهرستاني ، من فلاسفة الإسلام . كان إماماً في علم الكلام وأديان الأمم ومذاهب الفلاسفة . ولد في شهرستان (بين نيسابور وخوارزم) وانتقل إلى بغداد سنة 510 هـ . فأقام ثلاث سنين ثم عاد إلى بلده وتوفي بها . من كتبه « الملل والنحل » و « نهاية الإقدام في علم الكلام » و « مصارعات الفلاسفة » و « تاريخ الحكماء » ، إلخ .

(5) النّظام : توفي سنة 231 هـ - 845 م .

هو إبراهيم بن سيار بن هانئ البصري . وهو من أئمة المعتزلة . أطلع على أكثر ما كتبه الفلاسفة وأنفرد بآراء خاصة تابعته فيها فرقة من المعتزلة سميت « النظامية » . ولقد اتهم النظام بالزندقة ، وألقت كتب خاصة للرد عليه وفيها تكفير له وتضليل . إلا أن الجاحظ قد كتب : « الأوائل يقولون في كل ألف سنة رجل لا نظير له فإن صح ذلك فأبو إسحاق من أولئك » .

- الأعلام الأجانب :

(1) إسكندر (المقدوني) : ALEXANDRE (de Macédoine)

هو ابن فيليب الثاني ، عاش من 356 إلى 323 ق . م وشارك منذ حداثة

سنه في السلطة . أصبح ملكا منذ 336 ق.م ثم عُيّن رئيسا للكنفدرالية الهلينية بعد أن أحبط ثورة المدن اليونانية . كَوّن بفتوحاته وغزواته البطولية إمبراطورية شاسعة إلا أنها سرعان ما تلاشت بعد موته .

(2) أنكساقور (الكلازوماني) : ANAXAGORE (de Clazomènes)

ولد بكلازومان سنة 500 ق.م وتوفي بلاميزاك سنة 428 ق.م . استقرّ طويلا بأثينا حيث درّس الفلسفة ، ولعل سقراط قد أتبع دروسه مدّة من الزمن . وعلى إثر اتهامه بالكفر والزندقة فرّ أنكساقور إلى لميزاك حيث أسس مدرسة وحيث استقرّ إلى نهاية حياته .

(3) أنتستان : ANTISTHENE

فيلسوف كلي يوناني ، عاش بين 444 و 365 ق.م تقريبا . أسس المدرسة الكلية بعد أن تتلمذ على قرجياس وعلى سقراط .

(4) أرستيب (القورينائي) : ARISTIPPE (de Cyrène)

فيلسوف يوناني وُلد حوالي 435 ق.م وتوفي حوالي 350 ق.م . كان تلميذا لسقراط قبل أن يؤسس المدرسة القورينائية .

(5) أرسطو : (ARISTOTE)

فيلسوف يوناني وُلد بمدينة ستاجير بمقدونيا سنة 384 ق.م وتوفي بكالسييس سنة 322 ق.م . بعد أن تتلمذ على أفلاطون من 367 إلى 347 ق.م أنسلخ عن مدرسته وتنقّل كثيرا قبل أن يصبح أستاذا لإسكندر المقدوني وصديقا له . ثم رجع إلى أثينا سنة 335 ق.م حيث أسس مدرسة اللّقيون (Le Lycée) . وعام 323 ق.م ، أي على إثر موت الإسكندر ، أتهم أرسطو بالكفر والزندقة فهرب إلى كالسييس حيث مات في السنة الموالية . وأرسطو مفكّر موسوعي ترك لنا مؤلفات عديدة في المنطق والفيزياء والميتافيزيقا والسياسة والعلوم الطبيعية إلخ .

6 (أثيني : (ATHENEE)

عاش في نهاية القرن الثاني وبداية القرن الثالث ميلادي . ألف كتابا عنوانه « مآدبة السفسطائيين » ، وهو كتاب ثري بالمعلومات الخاصة بآداب عصره وفنونه .

7 (باشلار : BACHELARD (Gaston)

فيلسوف فرنسي . ولد سنة 1884 وتوفي سنة 1962 . ألف كتباً عديدة في فلسفة العلوم ويعتبر مرجعا رئيسيا في هذا الميدان . ومن بين كتبه نَحْصُ بالذكر : - « الروح العلمية الجديدة » - « العقلانية المطبقة » - « فلسفة اللا » ، إلخ .

يِّكون (روجي) : BACON (Roger)

فيلسوف ورجل دين أنقليزي . عاش من 1214 إلى 1294 . مُنعت أطروحاته الفلسفية وتصوّراته التنجيمية وسُجن طويلا . وكان يِّكون أول من تَخَلَّص من العقلية المدرسية فساهم في ظهور المنهج التجريبي وأكد بالخصوص على المتزلة التي تتخذها الرياضيات في علوم الطبيعة .

9 (بايل (بيار) : BAYLE (Pierre)

عالم وفيلسوف فرنسي وُلد في 18 نوفمبر 1647 وتوفي بروتروام في 28 ديسمبر 1706 . اشتهر بمعجمه التاريخي والنقدي (Dictionnaire historique et critique) الذي نال نجاحا باهرا في عصره والذي يتضمن كثرًا من المعلومات في شتّى الميادين .

10 (بكاريا : BECCARIA (Cesare Bonesana)

رجل قانون إيطالي ولد بميلانو سنة 1738 وتوفي سنة 1794 . قدّم إصلاحات قضائية واقترح تلطيف القانون الجنائي في كتابه « رسالة في الجنوحات والعقوبات » الذي ذاع صيته في أوروبا .

11 (بندتّي : BENEDETTI (Giambattista)

عالم رياضيات وفيزيائي إيطالي . عاش من 1530 إلى 1590 . ألف كتابا عنوانه : « تأملات رياضية وفيزيائية » .

12 (بنتام : BENTHAM (Jeremy)

فيلسوف إنكليزي ولد في 15 فيفري 1748 وتوفي في 6 جوان 1832 . وهو مؤسس الأخلاق النفعية . من أهم مؤلفاته : « مدخل إلى مبادئ الأخلاق والتشريع » - « الديونتولوجيا » .

13 (برقسون : BERGSON (Henri)

فيلسوف فرنسي ولد سنة 1859 وتوفي سنة 1941 . ترك لنا عددا كبيرا من المؤلفات . أهمها : « محاولة في معطيات الشعور المباشرة » - « المادة والذاكرة » - « الضحك » - « التطور الخلاق » - « الطاقة الروحية » - « الديمومة والتزامن » - « منبع الأخلاق والدين » - « الفكر والمتحرك » .

14 (بريسي : BREHIER (Emile)

فيلسوف فرنسي عاش من 1876 إلى 1952 . كان مديرا للمجلة الفلسفية (Revue de philosophie) وألف كتابا متنوعة في تاريخ الفلسفة أهمها كتابه « تاريخ الفلسفة » .

15 (كرنياذ : CARNEADE

فيلسوف يوناني عاش بين 215 و 129 ق . م وهو يسمي إلى « الأكاديمية الجديدة » (التي أسسها « أرسيسيلاس » والتي كانت تعاليمها تقوم على الإحتمالية وعلى الريبية) حيث كان تلميذا لأرسيسيلاس وخليفة له على رأس هذه الأكاديمية . ويُعتبر كرنياذ أهم ممثل للفلسفة الإحتمالية .

16 (شارون : CHARRON (Pierre)

كاتب أخلاقي فرنسي . ولد بباريس سنة 1541 وتوفي بها سنة 1603 .
تأثر بمبتاني وألف « كتب الحكمة » حيث ينادي بالتسامح الديني ويدافع عن
العقل ، مما جعله يُتهم بالإلحاد .

17 (كريسب : CHRYSIPPE

فيلسوف يوناني ينتمي إلى المدرسة الرواقية . عاش بين 281
و 205 ق.م تقريبا . تردّد على « الأكاديمية الجديدة » قبل أن يدرس
الفلسفة الرواقية وأن يخلف كليانث على رأس مدرسة الرواق . وهو قد أعطى
الفكر الرواقي بنيته وصرامته .

18 (شيشرون : CICERON

رجل سياسة وخطيب لاتيني ، ولد سنة 106 ق.م وتوفي سنة
43 ق.م . ألف بالإضافة إلى خطبه عددا من الكتب الفلسفية التبسيطية
وصلنا البعض منها ، وهي تتضمن أفكارا موروثة عن الفلاسفة اليونانيين
ومنقولة عنهم في أسلوب خطابي .

19 (كولوتس : COLOTES

تلميذ لأيقور ، ألف بعض الكتب ، من بينها : « ضدّ الليزيس
لأفلاطون » و « ضدّ الأوتيدام لأفلاطون » .

20 (كونون : CONON

جنرال أثيني ، عاش في القرن الرابع ق.م .

21 (دانتي : DANTE

شاعر إيطالي ، ولد سنة 1265 وتوفي سنة 1321 . أضفى على إنتاجه
الشعري تجربته كفيلسوف وكعالم أخلاقي . أشهر ما ألف « الكوميديا

الإلهية « التي يصوّر فيها الإنسانية باحثة عن السعادة في الدنيا وعن الخلاص في الآخرة . كما يعبر فيها عن نظرتة اللاهوتية والمأساوية للوضع البشري .

22 (ديمتريوس (البولورسي) DEMETRIOS (Le pollorcète)

ولد سنة 336 ق. م . وتوفي سنة 282 ق. م . كان ملكا لمقدونيا من 294 إلى 287 ق. م . وهو ابن أنتيقونوس الذي كان جنرالاً في جيش الإسكندر . وفاز ديمتريوس بالسلطة في أثينا من 307 إلى 301 ق. م . ومن 296 إلى 287 ق. م . ثم افك منه سلوكوس (وهو جنرال قديم للإسكندر) زمام الحكم .

23 (ديمقريطس (الأبديري) DÉMOCRITE (d'Abdère)

فيلسوف يوناني قديم . مؤسس المذهب الذري . جلّ مؤلفاته مفقودة .

24 (ديمستان : DEMOSTHÈNE

خطابي عظيم ورجل سياسة أثيني عاش بين 384 و 322 ق. م . تقريباً . كان شديد الدفاع عن الديمقراطية وكثير التنبيه إلى الخطر الذي يمثله التوسع المقدوني على المدن اليونانية .

25 (ديوجان اللايرتي : DIOGÈNE LAERCE

مؤلف يوناني عاش في بداية القرن الثالث . عُرف بكتابه : « حياة مشاهير الفلاسفة ، مذاهبهم وحكمهم » .

26 (ديوجان الكلبي : DIOGÈNE LE CYNIQUE

فيلسوف يوناني ينتمي إلى المدرسة الكلبية . عاش بين 413 و 327 ق. م . تقريباً . وتروى حوله حكايات كثيرة تظهر سخريته من الأمور البشرية وأحتقاره للمجد والأموال وعيشه عيشاً قنوعاً وطبيعياً .

27 (ديوجان الأينوندي : DIOGÈNE D'OENOANDA)

عاش في نهاية القرن الثاني بعد المسيح . وهو أبيقوري متحمّس ، نقش على جدار رواق بمسقط رأسه مقتطفات من مؤلفاته الخاصة ومقتطفات من المذهب الأبيقوري . ونشير إلى أن بعض هذه المقتطفات تنسب إلى أبيقور القول بأخفاف الذرات .

28 (ديوتيم (الرواقي) : DIOTIME (Le Stoïcien))

عاش في النصف الثاني من القرن الأول ق . م . ولا نعرف عنه شيئا عدا الرسائل التي يتحدث عنها ديوجان اللايرتي .

29 (درويسن : DROYSEN (Johann Gustav))

عالم لغة ومؤرخ ورجل سياسة ألماني ، عاش من 1808 إلى 1884 . ألف كتابا هامة حول العصر القديم ، وخاصة حول الإسكندر وحول العصر الهليني .

30 (أمبدوقلس : EMPÉDOCLE)

فيلسوف يوناني ، ولد حوالي 490 ق . م . وتوفي حوالي 435 ق . م . كان رئيسا للحزب الديمقراطي للمدينة التي كان يعيش فيها . وفي اعتقاده إن العلاقات الموجودة بين العناصر الأربعة (التراب والماء والهواء والنار) يسوسها الحب (Eros) والكراهية (Polemos) . ويروى أن هذا الفيلسوف قد ألتحر برمي نفسه في بركان الإيتنا .

31 (أيكارم : EPICHARME)

شاعر هزلي يوناني ، ولد حوالي 525 ق . م . وتوفي حوالي 450 ق . م . ويعتبر من بين المؤسسين للكوميديا اليونانية .

32) أبكتات : EPICTÈTE

فيلسوف روائي . ولد سنة 50 وتوفي سنة 125 أو 130 . وقع نقله إلى روما حيث كان عبدا لشخص يدعى « إيافروديت » ومن المحتمل أنه وقع عتقه . دَرَسَ الفلسفة الرواقية بروما حيث عاش ودرّس بدوره قبل أن يقع نفيه من طرف الإمبراطور « دوميسيان » .

33) إراسم : ERASME (Didier)

إنسانوي هولاندي عاش بين 1469 و 1536 . وهو قد حاول التوفيق بين دراسة القدامى وبين تعاليم الإنجيل . أشهر ما ألف : « مدح الجنون » .

34) فويرباخ : FEUERBACH (Ludwig)

فيلسوف ألماني وُلد عام 1804 وتوفي عام 1872 . كان تلميذا لهيكل قبل أن ينفصل عنه منذ 1830 . وأهم كتاب له هو « جوهر المسيحية » .

35) فرونتان : FRONTIN

كاتب ورجل سياسة روماني . وُلد سنة 40 وتوفي سنة 103 أو 104 . ألف كتابا هاما حول قنوات الماء بمدينة روما .

36) قاسندي : GASSENDI (Pierre)

عالم وفيلسوف فرنسي وُلد عام 1593 وتوفي عام 1655 . كان مساندا لمذهب كوبرنيك ومعجبا بقاليلي ، كما كان مناهضا لتعاليم أرسطو ولديكارت . ولقد ربط قاسندي الصلة بالمذهب المادي والذري القديم وبالחסوية الأبيقورية مع إدماج بعض العناصر الروحانية في هذه الفلسفة التي كان من بين المدافعين عنها .

37 (هيجسياس : HEGESIAS

فيلسوف يوناني ينتمي إلى المدرسة القورينائية . عاش في القرن الثالث ق.م .

38 (هلفيسوس : HELVETIUS

فيلسوف فرنسي عاش من 1715 إلى 1771 . ساهم في تأليف « الموسوعة » . وهو صاحب نزعة مادية ملحدة ، كما أنه كان يؤكد على الدور الحاسم الذي للمجتمع في تربية الفرد وتكوينه (خلافا لما يقول روسو) .

39 (هيرقلطس : HERACLITE

فيلسوف يوناني من المدرسة الأيونية . عاش بين 576 و 480 ق.م . تقريبا . كان يعيش وحيدا نظرا لحقده على البشر ، وسمي بالغامض نظرا لأفكاره المعقدة الغامضة . وهو يقول بالضرورة الأزلية التي تتقابل فيها الأضداد وتتحد على التوالي والتي تقوم على مبدأ أول هو النار . ويعتبر هيرقلطس أب الفكر الجدلي الحديث .

40 (هرمارك : HERMARQUE

تلميذ لأبيقور . ترأس مدرسة الحديقة بعد موت مؤسسها . من بين ما ألف نذكر : « في العلوم » - « ضد أفلاطون » - « ضد أرسطو » .

41 (هزiod : HESIODE

شاعر يوناني عاش بين القرنين الثامن والسابع ق.م . قام بمحاكاة لغة « هوميروس » Homère وأسلوبه الشعري ، إلا أنه لم يلتزم في شعره الخاص باللمحة الهومييرية وأظهر احتقارا كبيرا للأعمال البطولية والحرية ، كما أنه فضح جشع الملوك وظلمهم وجبروتهم وغزواتهم وسعى إلى تغيير هذه الأوضاع بنصائحه التي تدعو إلى التقوى وإلى الكد والعمل .

(42) كانط : KANT (Emmanuel)

فيلسوف ألماني وُلد سنة 1724 وتوفي سنة 1804 . من أهم مؤلفاته :
« نقد العقل الخالص » - « نقد العقل العملي » - « تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق » .

(43) لاكتانس : LACTANCE

خطيب لاتيني عاش من 260 إلى 325 تقريبا .

(44) لافرانج : LAGRANGE (Joseph Louis de)

عالم رياضيات فرنسي . ولد عام 1736 وتوفي عام 1813 .

(45) لاروش فوكو : La Rochefoucauld

أخلاقي فرنسي ولد عام 1613 وتوفي عام 1680 . أهم ما ألف :
« حِكم وعبر أخلاقية » .

(46) ليونار : LEONARD (de Pise)

عالم رياضيات إيطالي . عاش من 1175 إلى 1240 تقريبا .

(47) لوسيب : LEUCIPPE

فيلسوف يوناني عاش من 460 إلى 370 ق.م . تقريبا . يروى أنه
مؤسس المذهب الذري وأنه كان معلما لديمقريطس . ولا يعرف عن هذا
الفيلسوف أي شيء آخر .

(48) لوكراس : LUCRECE

شاعر وفيلسوف لاتيني وُلد بروما سنة 98 ق.م . وتوفي سنة 55 ق.م .
وهو مؤلف القصيدة اللاتينية « في الطبيعة » التي يعرض فيها بكل أمانة المذهب
الأبيقوري .

49 (مارك أورال : MARC-AURELE)

إمبراطور وفيلسوف روماني ولد سنة 121 وتوفي سنة 180 . درس الخطابة والفلسفة الرواقية . ألف في نهاية حياته كتاب « الحواطر » الذي نجد فيه تعبيراً عن نزعتة الرواقية .

50 (ماركس : MARX (Karl))

فيلسوف وعالم إقتصاد ألماني . ولد سنة 1818 وتوفي سنة 1883 . ألف مع إنغلز « بيان الحزب الشيوعي » . أشهر كتاب له هو « رأس المال » . ونذكر من بين مؤلفاته : - « مساهمة في نقد فلسفة القانون لهيغل » - « الأسرة المقدسة » - « الإيديولوجيا الألمانية » - « بؤس الفلسفة » - « مساهمة في نقد الإقتصاد السياسي » .

51 (ميناندر : MENANDRE)

شاعر هزلي يوناني ، وُلد عام 342 ق.م . وتوفي عام 292 ق.م . كان صديقاً لأبيقور .

52 (متروذور : METRODORE)

فيلسوف أبيقوري يوناني ، وُلد حوالي 330 ق.م . وتوفي حوالي 277 ق.م . تعرّف على أبيقور بلامبراك فتعلّق به وتلمذ عليه ثم صاحبه إلى أثينا .

53 (متروذور الستراتونيسي : METRODORE De Stratonicee)

فيلسوف يوناني . كان تلميذاً لأبيقور قبل أن ينسلخ عن مدرسته ليلتحق بمدرسة كرنيداد .

54 (مل (جون ستوارت) : MILL (John Stuart))

فيلسوف وعالم إقتصاد إنجليزي ، ولد سنة 1806 وتوفي سنة 1876 . وهو ابن الفيلسوف وعالم الإقتصاد « جيمس مل » الذي أهله لتبني مبادئه

الفلسفة النفعية البتنامية (نسبة إلى بتنام) . وألف مل في هذا الصدد كتابا في الأخلاق النفعية ، تحت عنوان « النّفعية » .

55 (مونتاني : MONTAIGNE

أديب فرنسي عاش من 1533 إلى 1592 . جمع منذ 1572 أنطباعاته وأفكاره حول قراءاته وحول حياته في كتاب عنوانه : « محاولات » Essais .

56 (نوزيفان : NAUSIPHANE

فيلسوف يوناني عاش في القرن الرابع ق.م . ينتمي إلى المدرسة الذرية . درس فلسفة ديمقريطس ، وهو يعتبر أول أستاذ لأبيقور .

57 (برمنيدس : PARMENIDE

فيلسوف يوناني ولد حوالي 544 ق.م . وتوفي حوالي 450 ق.م . يروى أنه حضر دروس كسينوفان ، وأنه غادر مسقط رأسه واستقر بأثينا عام 504 ق.م . تقريبا ، حيث حارب إلى جانب تلميذه زينوف الايلي فلسفة الأيونيين المادية . ولم تصلنا سوى شذرات من قصيدته « في الطبيعة » التي يعالج فيها قضية الحقيقة ووحدة الوجود وأزليته . ويجوز اعتبار برمنيدس أبا للأنطولوجيا بكل استحقاق .

58 (بردكاس : PERDICCAS

جنرال مقدوني حكم الإمبراطورية بعد موت الإسكندر ، ثم أعتيل سنة 321 ق.م .

59 (بريكلاس : PERICLES

رجل سياسة أثيني ولد حوالي 495 ق.م . وتوفي حوالي 429 ق.م . ترأس الحزب الديمقراطي قبل أن يصبح ، بداية من 444 ق.م . السيد الوحيد لأثينا التي طور أسطولها البحري وبنى مجدها الحضاري لدرجة أن

القرن الذي عاش فيه هذا الرجل سَمِيَ « بقرن بريكلاس » . إلا أن حرب البيلوبوناس وما أبحرَ عنها من خسائر جعلت الأثينيين يفقدون الثقة ببريكلاس الذي اعتبر مسؤولاً عن هذه الحرب ، والذي توفي سنة 429 ق.م . على إثر إصابته بوباء الطاعون .

60 (فيليب الثاني : PHILIPPE II)

ولد حوالي 382 ق.م . وتوفي حوالي 336 ق.م . كان ملكاً لمقدونيا من 359 ق.م . إلى 336 ق.م . أعاد تنظيم الجيش المقدوني قبل أن يستولي على المدن اليونانية بساحل بحر إيجه . ورغم تنبيهات ديمستار المتكررة لم ينفطن الأثينيون إلى خطورة هذا الغازي إلا سنة 339 ق.م . ، مما أفقد اليونان استقلالها سنة 338 ق.م . ومما جعلها تخضع لسلطة الملك المقدوني منذ ملتقى كورنثا سنة 337 ق.م . وبعد أن نصّب فيليب نفسه قائداً لليونانيين استعدّ لمحاربة الفرس إلا أنه أغتيل فعوضه ابنه الإسكندر .

61 (فيلودام : PHILODEME)

فيلسوف أبيقوري يوناني ، ولد حوالي 110 ق.م . وتوفي حوالي 28 ق.م . عاش خاصة في روما .

62 (بندار : PINDARE)

شاعر يوناني ، ولد حوالي 518 ق.م . وتوفي حوالي 438 ق.م .

63 (أفلاطون : PLATON)

فيلسوف يوناني ولد سنة 428 ق.م . وتوفي سنة 347 ق.م . كان تلميذاً لكراتيل (وهو تلميذ هيرقليطس) قبل أن يلتقي بسقراط وأن يتعلق به وتعليمه من 408 إلى 399 ق.م . تقريباً . ونذكر من بين مؤلفاته :
- « الجمهورية » - « القوانين » - « مينون » - « فيدون » - « تيتاتوس »
- « برمينيدس » - « السفسطائي » - « التهاوس » - « فيلاب » إلخ .

64 (بلوتارك : PLUTARQUE)

بيوغرافي وأخلاقي يوناني ولد بين 46 و 49 ميلادي وتوفي حوالي 125 ميلادي .

65 (برفير : PORPHYRE)

فيلسوف أفلاطوني جديد . سوري الأصل . وُلد سنة 234 وتوفي بروما سنة 305 . بعد مروره بأثينا استقر بروما مع أفلوطين ثم نشر مؤلفات هذا الأخير . ألف كتابا حول « حياة أفلوطين » وكتاب « الإيزاغوجي » (أو مدخل إلى كتاب « المقولات » لأرسطو) كما ألف شروحا لكتب أفلاطون وأرسطو .

66 (براكسيفان : PRAXIPHANES)

عالم نحو وأديب ينتمي إلى المدرسة المشائية . عاش تقريبا بين 340 و 250 ق.م . ألف كتابا « حول القصائد » .

67 (بروتاقوراس : PROTAGORAS)

سفسطائي يوناني عاش بين 485 و 411 ق.م . تقريبا . أشهر بجملته : « الإنسان مقياس كل الأشياء » التي نقدها أفلاطون في محاوره « التيتاتوس » .

68 (بتولمي : PTOLEMEE (Kéraunos))

ملك مقدونيا من سنة 281 إلى سنة 279 ق.م .

69 (بيرون : PYRRHON)

فيلسوف يوناني . مؤسس المدرسة الشكّية .

70 (فيثاغور : PYTHAGORE)

فيلسوف ورياضي يوناني عاش في القرن السادس ق.م. أسس جمعيات فلسفية وسياسية تقوم أخلاقها على الصداقة والزهد .

71 (رافيسون : RAVAISSON (Felix))

فيلسوف فرنسي (1813 – 1900) ، أهم مؤلفاته : « محاولة في ميتافيزيقا أرسطو » – « العادة » .

72 (سان إفرمون : SAINT-EVREMOND)

عالم أخلاق وناقد فرنسي عاش من 1615 إلى 1703 ، وهو صاحب تفكير متحرر .

73 (شوبنهاور : SCHOPENHAUER)

فيلسوف ألماني وُلد سنة 1788 وتوفي سنة 1860 . أهم كتاب له : « العالم كإرادة وكمثل » .

74 (سنيكا : SENEQUE)

رجل سياسة وفيلسوف روماني ، ولد بقرطبة حوالي السنة الرابعة ق.م. وتوفي بروما سنة 65 . درس الفلسفة الرواقية وكان خطيبا لامعا . اتهمه « نيرون » بالمشاركة في مؤامرة وأمره بالانتحار . تدعو أخلاقه الرواقية إلى رباطة الجأش وإلى التحكم في الذات .

75 (سار (ميشال) : SERRES (Michel))

فيلسوف فرنسي معاصر . من أهم مؤلفاته بالإضافة إلى « مولد الفيزياء في نص لوكراس » ، كتابه حول « نسق لايبنتز ونماذجه الرياضية » .

76) سَكستوس أميريقيوس : SEXTUS EMPIRICUS

فيلسوف وطبيب وعالم فلك يوناني عاش بين القرنين الثاني والثالث ميلادي . وتعتبر مؤلفاته أهم مصدر لمعرفة الفلسفة الشكّية والفلسفة الرواقية .

77) سقراط : SOCRATE

فيلسوف يوناني ولد حوالي 470 ق.م . وتوفي حوالي 399 ق.م . كان له تأثير عميق على عصره ، إلا أنه لم يكتب شيئا ولا يمكننا التعرف على أفكاره إلا أن عن طريق مؤلفات تلميذه أفلاطون . واتهم سقراط بإفساد الشباب والكفر بالآلهة فحكم عليه بتناول السم ورفض الهروب من السجن أمثالاً للقوانين واحتراما لها .

78) سينيوزا : SPINOZA

فيلسوف يهودي هولاندي ولد بأمستردام سنة 1632 وتوفي بلاهاي سنة 1677 . وقع حرمه عام 1656 من طرف الكنيس اليهودي نظرا لمواقفه العقلانية .

79) تيمستوكل : THEMISTOCLE

رجل دولة أثيني عاش بين 525 و 460 ق.م . تقريبا . ساهم في تطوير الأسطول البحري الأثيني وحقق انتصارات حربية باهرة .

80) تيوفراست : THEOPHRASTE

فيلسوف مشائي يوناني ، ولد حوالي 372 ق.م . وتوفي حوالي 287 ق.م . كان تلميذا لأفلاطون قبل أن يصبح تلميذا لأرسطو . ترأس إدارة «اللقيون» واهتم خاصة بعلم النبات .

81) تيموتي : THIMOTHEE

جنرال أثيني توفي سنة 354 ق.م . وهو ابن كونون الذي كان جنرالاً أيضاً .

82 (توريتشلي : TORRICELLI

عالم فيزياء إيطالي ولد سنة 1608 وتوفي سنة 1647 . وهو تلميذ لغاليلي . سمحت تجاربه بإثبات وجود الضغط الجوي و باختراع مقياس الضغط الجوي .

83 (فسروف : VITRUVÉ

مهندس معماري روماني عاش في القرن الأول ق.م . ألف كتابا في الهندسة المعمارية وقع نشره عدة مرات في عصر النهضة .

84 (كسينوكرات XENOCRATE

فيلسوف يوناني ينتمي إلى أكاديمية أفلاطون . ولد حوالي 400 ق.م . وتوفي حوالي 314 ق.م . كان تلميذا لأفلاطون وصديقا له ، وترأس الأكاديمية سنة 339 ق.م . حاول التوفيق بين نظرية المثل الأفلاطونية والمذهب الفيثاغوري .

85 (زينون (الإيلي) : ZENON (d'Elée

فيلسوف يوناني وُلد حوالي 490 – 485 ق.م . كان تلميذا لبرميندس وحاول أن يثبت استحالة الحركة ، وذلك بجملة من المفارقات أشهرها برهان « أشيل » والسلحفاة وبرهان السهم الذي لا يصل أبدا إلى الهدف .

86 (زينون (الستيمومي) : ZENON (de Cittium

فيلسوف يوناني ولد حوالي 335 ق.م . وتوفي حوالي 264 ق.م . وهو مؤسس المدرسة الرواقية التي كانت مناهضة لمدرسة الأبيقوريين . لم يصلنا شيء من مؤلفاته ماعدا عناوينها التي يذكرها ديوجان اللايرتي وبعض الشذرات القصيرة جدا يذكرها بعض المؤلفين القدامى .

المراجع

* TEXTES

1) H. Usener: *Epicurea* (Leipzig, 1887; rééd. Rome 1963). (C'est de ce texte que s'est inspiré O. Hamelin dans sa traduction des 3 lettres d'Epicure, traduction publiée pour la première fois en 1910 dans la « Revue de Métaphysique et de Morale », n°18, pp. 387-440).

2) C. Bailey : *Epicurus. The extant remains* (Oxford, 1926 ; texte grec et trad. anglaise).

3) G. Arrighetti : *Epicuro. Opere* (Turin, 1960, 2e. éd. 1973 ; texte grec et trad. italienne).

4) M. Solovine: *Epicure: Doctrines et Maximes* (2è éd. Paris, Hermann, 1965; trad française)

5) M. Conche: *Epicure: Lettres et Maximes* (Villers-sur-Mer. éd. de Megare, 1977; trad. française)

6) *Epicure: Lettres* (Présentation et commentaires par Jean Salem, qui a utilisé les traductions d'Hamelin, de Conche et de Solovine, éd. Nathan, 1982, Collec. « Les intégrales de philo »)

* ETUDES

7) *Actes du VIII^e Congrès de l'Association G. Budé, sur l'épicurisme* (Paris, 1968-1969).

8) G. Arrighetti: *Histoire de la philosophie* (Encyclopédie de la pléiade, tome 1, Paris, Gallimard, 1969, pp. 752-772).

9) P. Aubenque: *Les philosophies hellénistiques: Stoïcisme, Epicurisme, Scepticisme* (« in la philosophie », Tome 1, sous la direction de F. Châtelet, éd. Marabout, 1983).

- 10) **G. Bastide**: *L'esthétisme de Lucrèce* (« in Les études philosophiques », 1967 n°2)
- 11) **P. Bayle**: *Dictionnaire historique et critique* (Articles sur Epicure et Lucrèce)
- 12) **C. Bailey**: *The Greek atomists and Epicurus* (Oxford, 1928).
- 13) **H. Bergson**: *Introduction à des extraits de Lucrèce* (Paris, éd. Delagrave, 1883; rééd. 1955)
- 14) **O. R. Bloch**: *La lettre d'Epicure* (in Revue philosophique, 1973 n°4)
- 15) **J. & M. Bollack & H. Wismann**: *La lettre d'Epicure* (Paris, éd. de Minuit, 1971)
- 16) **J. Bollack**: *La pensée du plaisir* (Paris, éd. de Minuit, 1975)
- 17) **P. Boyancé**: *Lucrèce et l'épicurisme* (Paris, P.U.F., 1963)
- 18) **E. Bréhier**: *Histoire de la philosophie* T. 1-2, Période hellénistique et romaine (Paris, Alcan, 1931)
- 19) **V. Brochard**: *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, chapitre 13: « La théorie du plaisir d'après Epicure », Chapitre 14: « La morale d'Epicure » (Paris, éd. Vrin, 1954).
- 20) **J. Brun**: *L'épicurisme* (Paris, P.U.F. Collec. « Que sais-je? » N°810) « Epicure et les épicuriens » (Paris, P.U.F., Collec « Les grands textes », 1961)
- 21) **E. Burnet**: *Lucrèce, notre contemporain* (Tunis, M.T.E., 1984).
- 22) **Caujolle-Zaslowski**: *Le temps épicurien est-il atomique?* in "Les études philosophiques", 1980 n°3)
- 23) **G. Cogniot**: *Introduction à de la nature des choses* (Paris, éd. sociales, 1954, rééd. 1974)
- 24) **M. Conche**: *Lucrèce et l'expérience* (Paris, éd. Seghers, 1967).
- 25) **A. Cresson**: *Epicure* (Paris, P.U.F. 1947).
- 26) **G. Deleuze**:* *Lucrèce et le naturalisme* (in "les études philosophiques" 1961 n°16)
- *"Logique du sens", chapitre: "Lucrèce et le simulacre" (Paris, éd. de Minuit, 1969)
- 27) **C. Diano**: *Epicure: La philosophie du plaisir et la société des amis* (In «Les études philosophiques», 1967 n°2)
- 28) **E. Escoubas**: *Ascétisme stoïcien et ascétisme épicurien* (in "Les études philosophiques", 1967 n°2)

- 29) **J. Fallot**: *Le plaisir et la mort dans la philosophie d'Epicure* (Paris, éd. Julliard, 1951)
- 30) **A.J. Festugière**: *Epicure et ses dieux* (Paris, P.U.F., 1946)
- 31) **R. Flacelière**: *Les épicuriens et l'amour* (in "Revue des études grecques", 1954/67)
- 32) **J.C. Fraisse**: " *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique*", chapitre 3: *L'épicurisme - Amitié et plaisir d'exister* (Paris, éd. Vrin, 1974)
- 33) **I. Gobry**: *La sagesse d'Epicure* (in "Les études philosophiques," 1976 n°1)
- 34) **V. Goldschmidt**: *La doctrine d'Epicure et le droit* (Paris, éd. Vrin, 1977)
- 35) **M. Guyau** : *La morale d'Epicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines* (Paris, éd. Alcan, 1878)
- 36) **E. Joyau**: *Epicure* (Paris, Alcan, 1910).
- 37) **J. Lachelier**: *Les dieux d'Epicure* (in "Revue de philologie", 1887, et dans œuvres de J. Lachelier, Paris, Alcan, 1933).
- 38) **Lange**: *Histoire du matérialisme* (Trad. Schleicher, Paris, 1910).
- 39) **H. Lengrand**: *Epicure et l'épicurisme* (éd. Bloud & Cie).
- 40) **L. Mabilleau**: *Histoire de la philosophie atomistique* (Paris, Imp nationale, 1895).
- 41) **C. Martha**: *Le poème de Lucrèce* (Paris, éd. Hachette, 1869).
- 42) **K. Marx**: *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et chez Epicure* (in œuvres complètes).
- 43) **J. Moreau**: *Epicure et la physique des dieux* (in revue des études anciennes, 70, 1968).
- Le mécanisme épicurien et l'ordre de la nature*, (in les études philosophiques, 1975 n°4).
- Stoïcisme, épicurisme, tradition hellénique* (Paris, Vrin, 1979).
- 44) **P. Nizan**: *Les matérialistes de l'antiquité* (Paris ed. sociales internationales, 1938; rééd en 1965)
- 45) **O'Brien Denis**: *La taille et la forme des atomes dans les systèmes de Démocrite et d'Epicure* (in "Revue philosophique de la France et de l'étranger", 1982 n°2)
- 46) **A. Renaut**: *Epicure et le problème de l'être* (in "les études philosophiques", 1975 n°4)

47)L. Robin: *La pensée hellénique des origines à Epicure* (Paris, Alcan, 1942. rééd en 1967).

L'atomisme ancien (in "Revue de synthèse", 1933 n°6)

Sur la conception épicurienne du progrès (Revue de Métaphysique et de Morale, 23, 1916, & dans "la pensée hellénique des origines à Epicure")

48)G. Rodis-Lewis: *Epicure et son école* (Paris, Gallimard, 1975)

Nature et civilisation dans l'épicurisme (in "les études philosophiques", 1975 n°4

49)P.M. Schuhl: *Actualité de l'épicurisme* (in revue philosophique", 1968 N°2)

50)M. Serres: *La naissance de la physique dans le texte de Lucrèce* (Paris, éd. de Minuit 1977)

51)E. Zeller: *La philosophie des Grecs* (Paris, 1882, trad. E. Boutroux).

الفهرس

7	ص	مقدمة :
17	ص	الفصل الأول: أبيقور: حياته وآثاره
27	ص	الفصل الثاني: الظروف العامة لنشأة الأبيقورية
43	ص	الفصل الثالث: العلم القانوني أو الأسس المنطقية للأخلاق
59	ص	الفصل الرابع: الطبيعيات الأبيقورية
87	ص	الفصل الخامس: القضاء على الخوف
109	ص	الفصل السادس: أخلاق اللذة
127	ص	الفصل السابع: الحكمة الأبيقورية
147	ص	الفصل الثامن: المجتمع المدني ونظرية الحق
167	ص	خاتمة :
175	ص	رسالة إلى هيرودوت
191	ص	رسالة إلى فيثوقلاس
203	ص	رسالة إلى مينيسي
209	ص	الحكم الأساسية
215	ص	الحكم الفاتيكانية
223	ص	دليل ترجمي لأهم أسماء الأعلام المذكورة
241	ص	المراجع

ولعلّ أبيقور قد حاد أكثر من غيره عن الدروب المطروقة لما عرّف الخير
باللذة ولما حصر السعادة في التمتع بملذات الدنيا، منطلقا في ذلك من
معاينة السلوك الطبيعي للانسان، دونما تمييز بين ما يتزع اليه هذا الانسان
وما ينبغي عليه القيام به. ومن هذا المنظور يبدو أبيقور أبعد ما يكون عن
الأخلاق المثالية الأفلاطونية....